RAGIP PAŞA
6447
7790

امام غزالینک انوار قدسیه سی اوزرینه
محمد امین شروانی شرح اتمشدر

شرح اصول اربعه
شرح قواعد امام غزالی

شرح قواعد العقايد للامام غزالی
لمحمد امين الشهير بالشيرواني

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 647

٧٩٠

RAĞIP P.
Ka. N.
782

بسم الله الرحمن الرحيم ○ يقيني بالله يقيني ○
يا واجب الوجود ○ ويا مفيض الخير والجود ○ ويا مبدأ كل موجود ○
نحمدك على ما وفقتنا لتحقيق العقايد الاسلاميه ○ وعصمتنا عن
التقليد في الاصول الدينيه ○ والفروع الاحكاميه ○ ونصلي
على من شرحت صدره للرساله ○ وانزلت عليه كتابا لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه الى قيام القيامه ○ محمد المؤيد بقواطع البرهان ○
ولوامع السيف والسنان ○ وعلى آله واصحابه المبشرين بغرف
الجنان ○ صلوة يتلألأ شوارقها في الآفاق ○ ما اصطفت السطور في
مصاف الاوراق ○ وبعد فيقول العبد الجاني ○ محمد امين بن
صدر الملة والدين الشرواني ○ اذاقهما الله حلاوة اليقين البرهاني ○
ان الشرف الذي لا يدرك بالاماني ○ ولا ينال بالتهاون والتواني ○
العلم الذي هو اشرف الصفات ○ واعلى الشمائل والسمات ○ سيما
العلم الموسوم بالكلام ○ اذ هو المتكفل لاثبات الصانع بما له من صفات
الجلال والاكرام ○ واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام ○ وعليه يبتني

بسم الله الرحمن الرحيم ○ يقيني بالله يقيني
يا واجب الوجود ○ ويا مفيض الخير والجود ○ ويا مبدأ كل موجود
نحمدك على ما وفقنا لتحقيق العقايد الاسلاميه ○ وعصمتنا عن
التقليد في الاصول الدينية ○ والفروع الاحكاميه ○ ونصلي
على من شرحت صدره الخ

علم الشرايع والاحكام • ولقد صنفوا فيه مطولات شريفة ومختصرات
لطيفة غير ان قواعد العقايد التي الفها الامام حجة الاسلام •
ابو حامد محمد الغزالي • دامت بركات انفاسه ما تعاقبت
الايام والليالي • اختصت من بينها بتنقيح الاصول وتخريج
الفصول • وانها لم تدع قاعدة من العقايد الدينية الا واتت
عليها • ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت
بها او اومات اليها • ولم يكن لها شرح يكشف عن وجوه فوايدها
نقابها • ويذلل من مسالك شعابها صعابها • فحداني ذلك ان
اشرحها شرحا يحقق مقاصدها • ويوفر على الطالبين عوايدها
ويفي بحل مغالقها ويكفي في التفصي عن مضايقها • فشرعت فيه
اثناء علايق شتى • وعوايق فوضى • مع ما بي من مهاجرة الاوطان
ومفارقة الابناء والاخوان • وفساد الايام من كثرة اللئام
فان اكثر الناس اما على قلوبهم اكنة اذا سمعوا حديثا لا يفقهون
او يحسدون ويبغي على ما آتاني الله من فضله فاذا عرفوا الحق يكتمون
ولا يعترفون • فجاء بحمد الله رسالة تحتوي على تحقيقات هي
لطايف الاسرار • وتنطوي على تدقيقات هي عرايس الافكار
فلما اسست بنيانه • رايت ان اطرز عنوانه • باسم من سما عن الرسم
ورسم من سنا عن الوسم • اعني حضرة من اعنة عنايته معطوفة
نحو تربية الفضلا • وازمة عاطفته مصروفة الى اسعاف
مطالب العلما • اجل البضاعات في حضرته العلية • المسائل العلمية
وانفس الهديات في سدته السنية • قواعد العقايد الدينية

وهو الوزير الاكرم والدستور الافخم اصدق وزراء الدولة العثمانية دينا واحقهم يقينا واوفرهم علما واوقرهم حلما واعدلهم خلقا واجملهم خلقا واجلاهم طلاقة واعلاهم شجاعة واوفاهم سخاوة واكرمهم حياء واكثرهم عطاء واتقنهم فكرا واطيبهم ذكرا واصوبهم رأيا واقربهم رعيا واحسنهم ادبا وانسبهم حسبا واملحهم صورة واحلمهم سيرة واسدهم فتشا واشدهم بطشا واحماهم لحومة الشريعة الغرا وارعاهم لحوزة الملة الحنيفية البيضا ولامر ما تراه صارت ساحته المنيعة ملثما لشفاه ارباب الفضائل من كل فج عميق وحضرته الرفيعة محطا لرحال الافاضل من كل مرمى سحيق ولعمري انه اليوم البحر الطام لوراده والجود العام على رواده فطم النفس القدسية عن رضاع الملاهي ولم يعرف اللهو والهزوة ماهي فلما تفرسوا فيه كشف الغمة والنصح البالغ للامة سموه في عالم الابداع والانشا باسم **نصوح باشا** لا زال محفوفا بصنوف عواطف من لا يجري في ملكه الا ما يشا اللهم اجعل قواعد الملك مامونة عن تطرق الخلل ومحفوظة من عروض الزلل بصوائب تدابير هذا الوزير الغزير زكاؤه الكثير الوفير عطاؤه المذكور على السنة الصغير والكبير ثناؤه وانظم مناظم الايالة باقيال افكاره الصائبة واعقد معاقد الوزارة باذيال آرائه الثاقبة واجعل شموس دولته على فلك الوزارة مضيئة منيرة وبدور نفوس الوزراء من انوار تدبيره مستضيئة مستنيرة رحم الله

ماهو صح

عبدا قال آمين ولسائر المسلمين اجمعين فها انا افيض في المقصود مستعينا من الملك المعبود فاقول لما كان الابتدا بالبسملة لاشتمالها على اسم الذات وما هو بمنزلتها المجري عليها الصفات متضمنا لاظهار صفات كماله وملزوما لما ينبئ عن نعمه وافضاله ولا معنى للحمد والشكر الا هذا وقد تقرر ان في الاتيان بهما ازدياد النعم لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم عطف المصنف قدس سره على قوله بسم الله الرحمن الرحيم قوله وبه التوفيق والاعانة في التتميم اشارة الى ان الاشتمال المذكور لتضمنه الحمد والشكر ملزوم امرين آخرين سوى العمل بمقتضى حديثي الابتدا احدهما طلب التوفيق والاعانة على تتميم ما هو بصدده الذي هو من جملة النعماء المترقبة وثانيهما التنبيه على ان الابتداء بالبسملة عين الابتداء بالحمد والشكر وان لا حاجة الى ما يذكر من التأويلات في دفع التعارض بين حديثي الابتدا فكانه قال ابتدئ بالبسملة تيمنا وتبركا وبالحمد والشكر ايضا اداء لما وجب علي من شكر نعمه السابقة طلبا للتوفيق والاعانة في تتميم نعمه اللاحقة ثم ان التوفيق عند الاشاعرة خلق القدرة على الطاعة وعند جمهور المعتزلة اللطف المقرب للمكلف الى الطاعات والمبعد عن المنهيات وقال الامام الرازي قدس سره التوفيق قد يكون عاما شاملا وذلك بنصب الادلة والاقدار على الاستدلال وارسال الرسل وتسهيل السبل واعطاء الصحة والقوة وعلى الجملة اعطاء جميع الاسباب التي يمكن ان يتوسل بها الانسان الى الحق ومن ههنا تسمع ان تيسير اسباب الخير هو التوفيق

[illegible] حال من ضمير [illegible] والظرف [illegible]

وضده هو الخذلان وآما الخاص فهو ان يتيسر له جميع الاسباب المعدة للسعادة الابدية بان يكون طيب الطينة معتدل الامزجة جاريًا فى اصلاب آباءٍ صلحاء ذوى امانة واستقامة متكونًا من نطفة طيبة ودم طمث طيب ومأخوذا فى صغره من قبل مربيه بالآداب الصالحة وبالصيانة عن مصاحبة الاشرار ومتخصصًا بعد بلوغه بمذهب حق مجتهدا بنفسه فى تعريف الحق مسارعًا الى الخير حتى يبلغ الكمال الذى يختص به الانسان فهذا هو الموفق التام والمخذول التام من يكون بعكس ذلك فيما ذكرناه هذا ولما كان ما ذكرنا من تضمن التسمية للحمد امرا خفيًا لا يهتدى اليه الا واحد بعد واحد لم يكتف بذلك بل اردف التسمية بالتحميد فى مفتتح الكلام فقال الحمد لله اقتفاءً لكلام الله الملك المجيد واقتداءً بطريقة الاخيار واستثالا لظاهر لما ورد به الاثار والحمد هو وصف المختار بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فيشمل حمد الله سبحانه بصفاته الذاتية واختار اولا اسم الذات المنبئ عن صفات الكمال ولم يقل الحمد للعالم او القادر او نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف ونعته ثانيًا بما يتفرع عليها من الافعال للايماء الى استحقاقه من جميع هذه الجهات غاية التعظيم والاجلال فهنا مقامان احدهما انه تعالى حقيق بالحمد باعتبار ذاته المقدس من غير اعتبار صفاته وهو المعنى بالاستحقاق الذاتى وثانيهما استحقاقه الحمد على هذه النعم الجسام فالاول مستفاد من اللام الجارة فان احد معانيها الاستحقاق كما صرح به ابن هشام فى مغنى اللبيب واما الاختصاص

فان قولنا الا الذى ... لا يدل على ان زيدا يستحق ... الا بل انما يدل على ... ملكه

الذى هو من جملة معانيها فلا يدل على الاستحقاق وهو ظاهر ولا على الانحصار على ما ذهب اليه المحقق الشريف قدس سره حيث قال ان لامى التعريف والاختصاص يدلان على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقًا على قاعدة اهل الحق انتهى اذ معنى الاختصاص المستفاد من اللام تعلق خاص لانهم قسموا لام الاختصاص الى ما يفيد الملكية فخصوه باسم الملك والى ما لا يفيدها فابقوا عليه اسم الاختصاص وظاهر ان الاختصاص المنقسم الى القسمين ليس بمعنى الانحصار ويؤيده جعلهم اضافة العام الى الخاص لامية فان قلت فلا تفيد جملة الحمد اختصاص المحامد كلها له تعالى على ما هو قاعدة اهل السنة قلت قد يقصد فى امثال هذا المقام الحصر بمعونة المقام على انه لا يلزم فى الحمد كون المحمود فاعلا ومؤثرا فى المحمود عليه بل يكفى كونه محلا له وكون المحمود عليه منسوبا الى اختيار المحمود فان للعباد افعالا اختيارية عندهم فلا انحصار حقيقة عندهم هذا وآما الامر الثانى فيستفاد من ايراد الموصول صفة له لدلالته على كون الصلة محمودا عليها كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام ثم قوله الحمد لله مع كونه حمدًا فى نفسه اشارة الى محامد لا تحصى مما كان ومما سيكون ولهذا تكرر هذا القول فى التنزيل على السنة العباد ارشادًا لهم فى الحمد الى سبيل الرشاد وان قوله الذى ميز عصابة السنة بانوار اليقين مع كونه مسوقًا لبيان المحمود عليه حمدٌ آخر فى نفسه وان المحمود عليه للحمد الاول بحسب مضمون الكلام اعنى الاخبار بالاستحقاق الذاتى للحمد هو

صفاتا الكمال وبحسب ايراد الموصول صفة هو مضامين الصلاة
المتعاقبه كما ان المحمود عليه للحمد الثانى هو ذاك المذكور لكنه محمود
به ايضًا فالتغاير بينهما اعتبارى فى الثانى كوصف زيد بالشجاعة
على شجاعته على ما صرح به وان المحمود عليه لما اشير اليه من المحامد
وان كان امورًا اخر فى الواقع مع احتمال ان يكون لبعضها ما للحمدين
لكنه بحسب مضمون الكلام وايراد الموصول صفة له تعالى ما للحمد
الاول بحسب الاستحقاقين فتامل فى هذا المقام فان تحققه
على هذا الاسلوب من نفايس الكلام • العصابة من العصب بمعنى
القوة ومنه العصب لانه يشد الاعضاء بعضها ببعض ويطلق
على الجماعة فوق العشرة ودون الاربعين لان الامور تعصب
وتقوى بهم • والسنة فى اللغة الطريقة وعند ارباب الاصول
ما صدر من النبى صلى الله عليه وسلم غير القران قولا كان او
فعلا او تقريرًا وعند ارباب الحديث اعم لشموله الاحاديث
الدالة على خلقه وخلقه وهيئته صلى الله عليه وسلم • والانوار
جمع نور وهو كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها ساير المبصرات
كالكيفية الفايضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية
لهما • واليقين الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع • والمراد بعصابة
بعصابة السنة اهل السنة والجماعة الذين شرح الله صدورهم
للاسلام فهم على نور من ربهم والمعنى انه تعالى ميزهم عن ساير
الفرق الضالة بما افاض عليهم من انوار المعارف الالهية وساير
السمعيات حسب ما يقتضيه استعداداتهم الازلية وفطرتهم

الاصلية او جعلهم ممتازين عمن سواهم بما لاح عليهم من اثار الايمان
وانوار اليقين فاذا رايتهم تعرفهم بسيماهم ولا يخفى ما فى هذه
القراين من براعة الاستهلال لان هذا الكتاب انما هو فى عقايد
اهل السنة والجماعة • واثر • اى اختار من بين الفرق • رهط الحق •
اى فرقة اهل الحق التابعين لما هو المتحقق الثابت من القول والعقد
فان الرهط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى السبعة لفظه مفرد ومعناه
الجمع ولذلك يصح وقوعه مميزًا لما دون العشرة مثل ثلاثة رهط
والمراد ههنا مطلق الجماعة والحق القول والعقد المطابق للواقع
بالهداية • اى بان هداهم واوصلهم • الى دعايم الدين • واركانه وهى
الاصول الاعتقادية والمراد بالهداية الدلالة الموصلة لا ارآءة الطريق
لعمومه ساير الفرق والدين وضع الهى سايق لاولى الالباب باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول والفروع • وجنبهم زيغ
الزايغين • اى جعلهم مجانبين عن زيغ الذين زاغوا واتبعوا ما
تشابه من الايات والاحاديث فضلوا واضلوا والزيغ الميل الى
الباطل • وضلال الملحدين • الذين يلحدون فى ايات الله والالحاد العدول
عن الحق • ووفقهم • بمساعدة الاسباب • للاقتدا بسيد المرسلين •
حيث تادبوا باداىه وتخلقوا باخلاقه واخذوا ما اتاه وانتهوا
عما نهاه • وسددهم • اى جعلهم موجهين كالسهم المسدد نحو الهدف
للتاسى • والاقتدا بصحبه • جمع صاحب كركب وراكب وهو كل مسلم
راى النبى او النبى راه ومات على الاسلام طالت صحبته اولا الاكرمين
المتصفين بزيادة على من عداهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم

الكرم ص

ومشاهدة المعجزات وتلقى دعوته عليه السلام بالاجابه وبذل انفسهم
واموالهم فى سبيل الله وفى هاتين القرينتين تلميح الى ما قال عليه
السلام حين سئل عن الفرقة الناجية من هم فقال هم على ما انا عليه و
اصحابى عليه ففيهما اشارة الى ان عصابة السنة عصابة ناجية
ويسر لهم اقتفاء اى اتباع اثار السلف الصالحين الذين اقتصروا
على الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والعمل الصالح
ولم يخوضوا فيما خاض فيه الخلف من الفلسفيات الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين حتى اعتصموا غاية لجميع الصلات المتقدمة
اى ادى ما فعل بهم مما ذكر من النعم الجسام الى ان اعتصموا وتمسكوا
فى الدين من بين مقتضيات العقول بالحبل المتين اى بما
هو المتايد بالنقل الصحيح ومن بين سير الاولين من الصحابة
والتابعين وعقايدهم تمسكوا بالمنهج المبين اى بما هو الطريق
المستقيم الواضح الذى لا يضل سالكه ولا ينسى فجمعوا اى تسبب
ذلك الاعتصام الى الاقتصاد وهو الجمع فى القبول بين نتايج
العقول المنحلة عن عقال التقليد وقضايا الشرع المنقول
من الشارع والحاصل انهم لم يسترسلوا مع العقل كالمعتزلة ومن
يحذو حذوهم لان المعارف الالهية سيما احوال المعاد مما لا
يستقل فى اثباتها العقل ولا مع النقل كالشيعة المتبعين لما
روى عن ايمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم بل تمسكوا فى عقايدهم
بالبراهين العقلية والدلايل القطعية المويدة بالادلة السمعية
المنتمية الى الوحى وتحققوا اى صاروا على تحقيق ان النطق ومجرد

وقيل صح

المنتمية منه

التلفظ بما تعبدوا على بناء المجهول اى كلفوا به من قول بيان لما
تعبدوا واضافة القول الى لا اله الا الله محمد رسول الله بيانية اى علموا علما
قطعيا بان مجرد التلفظ بكلمتى الشهادة ليس له فى الاخرة طايل
ومنفعة ومحصول ان لم يتحقق ذلك الناطق ولم يتصف بما
تدور عليه افلاك الشهادة من الاقطاب وهى تهذيب الظاهر
بالشرايع النبوية والنواميس الالهية وتخلية الباطن عن الملكات الردية
وتحليته بالصور القدسية والمعارف الالهية والاصول
الاسلامية من الشعب الايمانيه التى ادناها اماطة الاذى من
الطريق فما لم يتصف المومن بما تدور عليه افلاك الشهادة من الاصول
والاقطاب ليس له فى الاخرة الا العذاب وعرفوا ايضا ان كلمتى
الشهادة على كمال ايجازها الغير المخل يتضمن امورا اربعة
هى اركان الدين واساس اليقين ثلاثة منها يتضمنها كلمة لا اله
الا الله اعنى اثبات ذات الله تعالى واثبات صفاته العلى واثبات
افعاله فى الاخرة والاولى وواحد منها يتضمنه كلمة محمد رسول الله
اعنى اثبات صدق الرسول فى جميع ما جاء به من السمعيات اما
وجه تضمن كلمة لا اله الا الله اثبات ذاته تعالى فلان معناها
لا معبود بالحق موجود الا الله لا يقال جعل الخبر المحذوف هو
الموجود لا ينفى امكان الغير فلا يحصل التوحيد مع ان الكلمة
للتوحيد لانا نقول نفى الوجود عن المعبود بالحق سواه وحصره
فيه تعالى يستلزم نفى امكان معبود بالحق سواه اذ المعبود بالحق
يجب ان يكون واجب الوجود والذى لا وجود له وان كان ممكنا

لايكون واجب الوجود وفى تحقيق خبر لا فى هذه الكلمة الطيبة وفى
تحقيق الاستثناء كلمات طويلة لا يسعها المقام فعسى ان ناتى عليها
فى رسالة مفردة بعون الملك العلام واما وجه تضمنها الاثبات
الصفات العلى فلما تقرر فى محله ان لفظة الله اسم للذات المستجمعة
لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال بمعنى انه لوحظ الذات متصفا
بجميع الصفات فوضع لفظ الجلالة بازائه فاذا ذكر هذا الاسم
فكانه ذكر جميع اسمائه فهو احدية جمع جميع الاسماء الالهية
وام القرى والاسم الاعظم وما النصر الا من عند الله • واما وجه
تضمنها الاثبات الافعال فلكون تلك الصفات مبادى افعال
متقنة محكمة تدل عليها مع ان الافعال من الصفات الفعلية
فيتضمنها ايضا • واما وجه تضمن كلمة محمد رسول الله صدق
عليه السلام لاستلزام الرسالة الصدق والا لم يكن رسولا
بل كاذبا فعليه كذبه حاشاه من الكذب • فعلموا • علم اليقين
ان بناء • بيت الايمان • المنجى فى الاخرة • على هذه الاركان •
فاذا اختل واحد منها انهدم بيت الايمان • وهى كما عرفت
اربعة • اركان • ويدور كل ركن منها • اى من تلك الاربعة
على عشرة اصول • لكل منها فروع فيرتقى عدد مجموع اصول الاركان
على اربعين اصلا من ضرب الاربعة فى العشرة • واعلم ان الصلوة
فى اوائل الكتب ما كانت شايعة فى ابتداء تدوين الفقه والحديث
بل حدثت فى اثناء الدولة العباسية كما ذكر قاضى عياض رحمه الله
ولذا وقع كتاب البخارى وغيره من القدماء عاريا عنها والظاهر انهم

[illegible]

كانوا يكتفون بالتلفظ والمصنف رحمه الله عمل على طريقتهم
فلا يرد انه ما ذكر الصلوة على النبى صلى الله عليه وسلم وهو مخالف
للسلف • الركن الاول • من تلك الاركان • فى معرفة الله تعالى • وانما
كانت هذه ركنا اولا لابتناء سائر الاركان عليها لتقدمها
بالذات عليها لان التصديق بوجوده تعالى فى نفسه هلية بسيطة
والتصديق بثبوت الصفات والافعال هلية مركبة وقد حقق فى
محله ان الهلية البسيطة متقدمة على المركبة واما النبوات فابتناؤها على
الالهيات ظاهر • ومداره • اى مدار الركن الاول • على عشرة اصول •
حسبما ذكر بعضها ثبوتية وبعضها سلبية ولما كان المراد بمعرفة
الله ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية
والسلبية بقدر الطاقة البشرية لا معرفة كنهه لانه غير واقع بل
ممتنع للبشر عند المحققين كالمصنف وامام الحرمين والصوفية
والفلاسفة قال • وهى • اى الاصول العشرة التى عليها يدور فلك
المعرفة • العلم • اى التصديق • بوجود الله تعالى • بمعنى انه موجود والمراد
ان تلك الاصول هو مجموع ما ذكر لا كل واحد منها على ان يكون
ملاحظة العطف مقدما على الربط فتامل • وقدمه • بالجر عطف
على وجود الله وكذا البواقى اى التصديق بانه قديم لا بداية له • وبقائه •
اى باق لا نهاية له • وانه جل • وعلا • ليس بجوهر متحيز • ولا جسم • متالف
من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة على مذهبى المتكلمين والحكما
• ولا عرض • يحتاج الى محل يقومه • وانه تعالى ليس مختصا بجهة • من
الجهات بل اينما تولوا فثم وجه الله • ولا مستقرا على مكان • من الامكنة

وانه مرئي في دار القرار بعين الابصار وانه واحد لا شريك له
الركن الثاني من الاركان الاربعة في اثبات صفاته تعالى اى
الصفات الذاتية فانها المتبادر من الصفات عندهم وقدم هذا
الركن على ركن الافعال لابتناء الافعال على الصفات الذاتية
لكونها مبادي لافعاله الاختيارية على ما تقرر ويشتمل هذا الركن
ايضا اشتمال الكل على الاجزاء على عشرة اصول وهي العلم اى
التصديق بكونه تعالى حيا بحيوة لا يعتريها موت عالما بجميع
المعلومات قادرا على كل شئ مريدا لما يفعله سميعا يسمع
دبيب النملة على الصخرة الصما بصيرا يرى مد البعوض جناحها
في ظلمة الليل البهيم الاليل متكلما يتكلم وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا منزها عن حلول الحوادث في ذاته وانه
قديم الكلام وقديم العلم وقديم القدرة وقديم الارادة
الازلية لا حاجة الى وصف الازلية بعد الحكم بقدمها
الركن الثالث من تلك الاركان في اثبات افعاله تعالى بالتفصيل
الآتي ومداره ايضا على عشرة اصول وهي ان افعال العباد
الصادرة عنهم باختيارهم حسنة او قبيحة مخلوقة لله تعالى اى
واقعة بتاثير قدرته القديم وانها مع كونها واقعة بقدرة
الله مكتسبة للعباد اى واقعة عقيب صرف قدرتهم من
غير مدخلية قدرتهم الحادثة فيها وانها مرادة لله تعالى وان لم
يرض ببعضها فان الله لا يرضى لعباده الكفر وانه متفضل بالخلق
اى خلق العالم من غير ان يكون واجبا منه او عليه وان له تكليف ما لا

يطاق لعباده لحكمة يعلمها وايضا ايلام البرى اى تعذيب العبد من
غير جرم سابق ولا يجب عليه رعاية الاصلح لعبده وانه لا واجب
على العبد الا بالشرع اى بعد ورود الشرع بذلك من غير مدخلية
للعقل في الاحكام الشرعية وان بعثة الانبياء جايزة لا واجبة
كما ذهب اليه المعتزلة اذ لا وجوب على الله ولا ممتنعة كما
ذهب اليه طايفة للزوم العبث لاغناء العقل عنها اذ العقل
لا يستقل في السمعيات وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ثابتة دلت عليه ايات بينات مؤيدة بالمعجزات الباهرات
الركن الرابع منها في السمعيات وهي ما يتوقف على الدليل السمعي
ولا مدخل للعقل فيه ومداره ايضا على عشرة اصول وهي اثبات
الحشر اى الجسماني وهو اعادة الارواح الى الابدان واما الروحاني
اعني بقاء النفس بعد خراب البدن فليس من السمعيات الصرفة
بل يمكن اثباته بالعقل ولذلك اثبته الحكما والنشر من
القبور للحساب بالجر عطف على الحشر وكذلك البواقي وعذاب القبر
للكافرين ولبعض عصاة المومنين وسؤال منكر ونكير في
القبر عن الرب والنبي والدين والميزان الموضوع لتقدير
الاعمال والصراط الممدود على متن جهنم وخلق الجنة
والنار الآن واحكام الامامة اى الاحكام المتعلقة بالامامة
بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفضل الصحابة على غيرهم و
شرايط الامامة اى الشرايط المعتبرة في الشخص حتى يستحق
الامامة لما فرغ من بيان الاركان الاربعة واقسام كل

منها اجمالا اخذ فى بيان كل منها تفصيلا على وفق الاجمال فقال

الركن الاول الذى يبتنى عليه ساير الاركان من اركان الايمان
معرفة الله تعالى لانها الحكمة فى الخلق قال الله عز وجل وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفونى وفى الحديث القدسى
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وايضا
لنفس الانسان كمالان بحسب قوتيها النظرية والعملية والكمال
العملى فرع للنظرى وهو تحصيل العلوم والادراكات الحقة
والمعارف اليقينية واكملها معرفة الله تعالى ومداره اى مدار هذا
الركن كما مر على عشرة اصول يتفرع على كل منها فروع وفصول
ولما لم يكن معرفة كنهه تعالى مقدورا للبشر كما اشرنا اليه قال

الاصل الاول معرفة وجوده تعالى اى التصديق بانه موجود لا
كما زعمت الدهرية المعطلة من ان العالم موجود ازلا وابدا لا
صانع له ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا الا الدهر
واول ما يستضاء به ويستفاد عنه هذا المطلب الجليل الشان
من الانوار اى من البراهين الساطعة كالانوار ويسلك
فيه من طريق الاعتبار اى النظر فى هذه المعرفة واصل الاعتبار
العبور من حال الى شىء آخر ما ارشد اليه القران الذى يهدى
للتى هى اقوم فليس الفاء للتعليل اى لما ان ليس بعد بيان الله
تعالى بيان ومن اصدق من الله قيلا وقد قال عز من قائل
تذكيرا ببعض ما يعاين من عجايب صنعه الدالة على كمال قدرته
ليستدلوا بذلك على اثباته مع كمال صفاته الم نجعل الارض مهادا

وذلولا تمشون فى مناكبها الى قوله وجنات الفافا اى ملتفة
بعضها ببعض وقال تعالى ان فى خلق السموات طبقات مختلفة
الحقايق والارض واختلاف الليل والنهار تعاقبهما والفلك
التى تجرى فى البحر الآية وتمامها بما ينفع الناس وما انزل الله من
السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لآيات لقوم يعقلون اى يتفكرون فيها وينظرون اليها
بعيون عقولهم وعنه صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتدبرها واستدل بهذه الآية وامثالها على شرف علم الكلام
واهله والحث على البحث والنظر فيه وقال تعالى ايضا
الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا مطابقة بعضها فوق
بعض او طوبقت طباقا او ذا طباق الى قوله ويخرجكم اخراجا
اى من قبوركم وقال سبحانه افرايتم ما تمنون اى تقذفونه من
النطف فى الارحام ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون الى قوله
تعالى نحن جعلناها اى نار الزناد التى تورون تذكرة وتبصرة
فى امر البعث ومتاعا اى منفعة للمقوين الذين ينزلون
القوى وهى القفر او للذين خلت بطونهم ومزاودهم من
الطعام فليس يخفى على من معه ادنى مسكة اى ادنى ما يتمسك
به من العقل اذا ظرفية اى ليس يخفى فى وقت تامل باد فى فكره
وتوجه قلب مضمون هذه الآيات الكرام واذا نظره
بعد ذلك التامل على عجايب خلق الارض من كونها مهدا وفراشا

ومدحوة مسطحة يتمكن من المشي عليها وكونها قابلة للصور
المتبدلة والهيئات المختلفة وكون الجبال اوتادا منصوبة
عليها يتفجر الانهار خلالها . و على عجايب خلق السموات . من كونها
مطبقة بعضها على بعض متحركة بالاستدارة على اقطاب معينة
ومناطق مشخصة مزينة بكواكب مركوزة فيها مضيئة معدة لتكوين
الكائنات في عالم السفليات حسبما نطق في قوله تعالى يدبر الامر
من السماء الى الارض . وبدايع فطر خلق الحيوان . وخلق انواعها من
الناطق والصامت والماشي على قدميه والطاير بجناحيه والمتحرك
على بطنه . و بدايع خلق انواع النبات . المخضرة المؤتلفة على وجه
الارض المشتملة على الخواص الغريبة والاثار العجيبة . ان هذا .
فاعل ليس بخفي اى لا يخفى على العاقل المتدبر الناظر في ملكوت
السموات والارض ان هذا الامر العجيب . الذي يقضى منه
العجب . والترتيب المحكم . اى المتقن او المشتمل على الحكم والمصالح
الغريب . الذي يتحير فيه الارب . لا يستغنى عن صانع . يوجده
ويدبره . على هذا النظام . و فاعل يحكمه ويقدره . على النحو الاكمل
التام لانها امور ممكنة وجد كل منها على النحو المخصوص من الوجوه
المحتملة والانحاء المختلفة مثلا كان من الجايز ان لا يكون السموات
كلها او بعضها متحركة كالارض ويكون متحركة بعكس حركاتها
الواقعة الآن وبحيث يصير المنطقة مارة بالقطبين لانها
لتساوى اجزايها لبساطتها يصلح كل نقطة منها للقطبية
ورسم الدايرة الكبيرة والصغيرة فلابد له من موجد قادر حكيم

يوجدها حسبما تستدعيه حكمته ويقتضيه مشيته . بل تكاد فطرة .
النفوس . الفطرة بناء للنوع كالجلسة والركبة من الفطر وهو الابتدا
والاختراع اى تكاد النفوس بحسب اصل خلقتها . تشهد بكونها .
مقهورة تحت تسخيره . ومسخرات بامره . ومصرفة . على صيغة
المفعول بمقتضى تدبيره . فيصرفها كيف يشاء . ولذلك .
المذكور من كفاية الفطرة الانسانية في الاعتراف بوجود
صانع للعالم قادر مريد مدبر . قال الله سبحانه وتعالى على سبيل
الاستفهام الانكاري . أفي الله . والتصديق بوجوده شك . اى
لا شك فيه بمعنى انه ليس محلا للشك كيف وهو فاطر السموات .
والارض ومبدعها فكيف يتصور الشك في وجوده المحتاج
على الايجاد ولهذا . المذكور من عدم كون وجوده تعالى محلا للشك
بعث الانبياء صلوات الله عليهم كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد . و
الاعتراف بوحدانيته التي هي بعد الوجود ليقولوا لا اله الا الله
كما قال عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله . وما امروا . اى الخلق على لسان الانبياء . ان يقولوا .
للعالم اله . اى يعترفوا باصل وجود الصانع فان ذلك كان مجبولا .
ومركوزا . في اصل فطر عقولهم . السليمة من مبتدا نشوهم في
مرتبة العقل الهيولاني . وفي عنفوان سنهم واوايل شبابهم
في مرتبة العقل بالملكة حين ما شاهدوا الجزئيات الاقل والاكثر
وتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات واستعدوا
لان يفيض عليها صور كلية واحكام فيما بينها . ولذلك قال سبحانه .

المتقدم ص

ونعالى ولين سالتهم عن الخالق وقلت من خلق السموات والارض ليقولن
فى الجواب الله اى خلقهن الله فيضطرون الى الاعتراف بوجود
الخالق لوضوح الدليل المانع من اسناد الخلق الى غيره ومن ضرورة
كونها خالقا وموجدا وجوده . وقال تعالى واقم وجهك اى قومه
وسدده للدين القيم حنيفا مائلا عن سائر الاديان الباطلة
فطرة الله اى فطر الله فطرة فحذف الفعل واقيم المصدر مقامه و
اضيف الى الفاعل اى الخلقة التى فطر الله الناس وخلقهم عليها
والمراد بها ما خلق الناس عليها من الاستعداد للمعارف الالهية
وقبول الحق والتابى عن الباطل والتمييز بين الخطا والصواب واليه
الاشارة فى قوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة
ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه اى كل مولود يولد على وجه
لو ترك بحاله ولم يعتوره من الخارج ما يعوقه من فساد التربية
وتقليد الابوين والالف بالمحسوسات والانهماك فى الشهوات
ونحو ذلك لنظر فيما نصب من الدليل على التوحيد وصدق الرسول
وغير ذلك نظرا صحيحا يوصله الى الحق ويهديه الى الرشد وعرف
الصواب واتبع الحق ولم يختر الا الملة الحنيفية ولم يلتفت الى
غيرها لكن يصده عن ذلك امثال هذه العوايق لا تبديل ممكن
لخلق الله اى لما خلق الله الناس عليه من استعداد الاهتداء الى
الحق الا ان منهم من انطفى نور فطرته التى فطر الله عليه بما اعتوره
من الخارج ومنهم من اشتد فيه ذلك النور وقوى حتى كاد زيتها يضئ
ولو لم تمسسه نار نور على نور حسبما يقتضيه استعداداتهم

الازلية التابعة لماهياتهم واعيانهم الثابتة التى ليست مجعولة
بجعل الجاعل حتى يصح ان يقال لم جعل عين المهتدى مقتضية للاهتدا
وعين الضال مقتضية للضلال كيف والاعيان الثابتة صور الاسما
الالهية ومظاهرها فى العلم بل عين الاسما والصفات القائمة بالذات
القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهى الثابتة ازلا وابدا لا
يتعلق الايجاد والجعل بها كما لا يتطرق الفنا والعدم اليها وهذا
هو سر القدر . فان قلت لو كانت الهداية والسعادة والضلالة
والشقاوة مما لا يتطرق اليها التغير والتبدل لم يكن التكاليف
والاعمال وبعث الانبياء مفيدة . قلت ان الله تعالى دبر الاشيا
على ما شاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات
وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسايط
كما خلق المبادى والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته وسبقت
به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل السعادة والجنة
قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه
منه وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب والانة قلبه لقبول
الحق وارشاده للتمييز بين المحق والمبطل فمن قدر انه من اهل الشقاوة
والنار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على
قلبه الشهوات ولم يغن عنه النذر والايات فاتى باعمال
اهل النار واصر بها حتى طوى عليه صحيفة عمره وكان الشر
ملاك امره وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم وكل ميسر لما
خلق له . ذلك الدين المامور باقامة الوجه له . الدين القيم

المستوى الذى لا عوج فيه ولكن اكثر الناس لعدم تدبرهم لا يعلمون
استقامته فاذاً فى فطرة الانسان لو خلى مع ما خلق عليه وشواهد
القران ما يغنى عن مؤنة اقامة البرهان على اثبات الصانع الجلى
الشان ولكنا على سبيل الاستظهار اى تقوية الفطرة وتأييدها
والاقتداء بالعلماء النظار الذين دأبهم اقامة البرهان على امثال
هذه المطالب العالية نقول من بداية مقتضيات العقول ان
الحادث اى الزمانى على ما هو المتبادر عند المليين وهو ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو اخص من الممكن بهذا
المعنى واما الحادث الذاتى الذى هو من مصطلحات الفلاسفة
فهو ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم سبقاً ذاتيا بمعنى انه لا
يستحق من ذاته وجودا ولا عدما بل انما يستحق احدهما من خارج
فيساوق الحدوث الذاتى الامكان ثم اختلفوا فى ان علة افتقار
الممكن الحادث فى وجوده الى المؤثر ماذا فذهب جمهور الحكما الى
انها الامكان واحتجوا عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشئ بحيث
يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر
وهو العلة سواء لاحظ فى تلك الحالة امراً آخر غير التساوى مثل
كون وجوده مسبوقاً بالعدم او لم يلاحظ وذهب جمهور المتكلمين
الى ان علة الافتقار هو الحدوث لا الامكان واحتجوا عليه بان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود وهو
الحدوث الا يرى انه اذا خرجت زالت الحاجة كبقاء البناء بعد فناء

البناء وايضاً اذا لاحظ العقل حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ
معه شيئا آخر وايضاً لو كان المحوج هو الامكان لاحوج فى جانب
العدم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع استمرارها والكل
محل نظر على ما قرر فى محله ففى اثبات الصانع مسلكان احدهما
مسلك الحكما اعنى مسلك الامكان والثانى مسلك المتكلمين
اعنى مسلك الحدوث فانهم يستدلون بحدوث العالم على وجود
صانعه وصفاته والمصنف قدس سره اختار مذهب المتكلمين
المليين ولهذا قال لا يستغنى فى حدوثه وخروجه من العدم
الى الوجود عن سبب يحدثه ويخرجه الى الوجود اذ لو كفت فيه
ماهيته لما كان وجوده مسبوقا بالعدم سبقاً زمانياً والعالم
وهو فى الاصل ما يعلم به الشئ كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به
الصانع وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث اى موجود بعد
العدم بعدية زمانية واما البعدية الذاتية التى لا تنافى القدم
الزمانى فمما ذهب اليه الفلاسفة فانهم ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها
وصورها الجسمية بنوعها والنوعية بجنسها ونظم البرهان
هكذا العالم حادث وكل حادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب
يحدثه وهذا ضرب ثان من الشكل الاول ينتج سالبة كلية فاذاً
ينتج ان العالم لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه اما بيان الكبرى وهو
قولنا الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه فجلى

لايحتاج الى اقامة البرهان فان كل حادث اما تنبيه على الدعوى الضرورية
لازالة خفائها او دليل لبداهته اذ الشئ قد يكون بديهيا ويكون الحكم
ببداهته نظريا فهو مختص الحدوث بوقت معين من بين الاوقات
المتساوية بالنسبة الى حدوثه اذ يجوز في نظر العقل تقدير تقدمه
على ذلك الوقت و تقدير تاخره ايضا فاختصاصه بوقته الذي
حدث فيه دون ما قبله وما بعده مع تساوي الكل في صحة كونه وقت
الحدوث مفتقر بالضرورة العقلية الى المخصص يخصصه بذلك
الوقت ويرجحه من بين الاوقات لاحداثه فيه فان قلت ذلك
المخصص ان كان حادثا كان الكلام فيه واختصاصه بوقت معين
كالكلام في الحادث الاول فيلزم التسلسل المحال اذ المفروض ان
ذلك المخصص السبب المحدث وان كان قديما لزم قدم الحادث لكون
جميع ما لا بد منه في حدوثه حاصلا في الازل دفعا للتسلسل المحال
قلت الفاعل القديم قادر مختار تعلقت ارادته الازلية بوجود
الحادث في وقت معين فلا يوجد الا فيه ضرورة ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجوده في ذلك
الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم فحينئذ لا يلزم
لا قدم الحادث ولا التخلف عن العلة التامة تامل ثم ان طلب الترجيح
فيما بين الاوقات انما هو فيما سوى اول الحوادث واما اول الحوادث الذي
يتوقف عليه جميع ما عداه من الحوادث فاختصاص حدوثه بوقت
الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل
ذلك الوقت فلا يلزم التخصيص من غير مخصص فان الاوقات التي تطلب

تخصيص

تخصيص بعضها هناك معدومة لكون الزمان هناك موهوما لا
وجود له واما بيان الصغرى وهو قولنا العالم حادث فلان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فردة لان المجردات غير
ثابتة عند النظار والكل حادث اما الاعراض فلا حاجة الى اقامة
الدليل على حدوثها بعد الدلالة على حدوث الاعيان لانه لما استحال
قيام الاعراض الا بها فاذا ثبت حدوث معروضاتها ثبت حدوث
الاعراض باسرها ولهذا اقتصر المصنف قدس سره في البيان
على بيان حدوث الاعيان على ما قال فبرهانه ان اجسام العالم
اي اعيانها اذ البيان يعم الاجسام والجواهر لا يخلو عن الحركة والسكون
وذلك لان كل عين جسما او جوهرا فله وضع وموضوع فان كان
منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وهما اي الحركة و
السكون حادثان فنظم البرهان هكذا ان الاعيان لا يخلو عن
الحركة والسكون الحادثين و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فينتج ان العالم حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى مترتبة
الدعوى الاولى قولنا الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون وهذه
مستغنية عن مؤنة اقامة الدليل عليها كما فعلوا لانها مدركة
بالبديهة العقلية والاضطرار الناشي من بداهة العقل
فلا يحتاج فيه الى مزيد تامل وافتكار اي اعمال الفكر والروية كيف
فان من عقل و تخيل جسما بل عينا لا يكون متحركا ولا ساكنا كان
لمتن اي ظهر مركب الجهل راكبا وعن نهج الحق وطريق الصواب ناكبا
مايلا الى الباطل لان الحركة والسكون كما عرفت في طرفي النفي والاثبات

ولا مخلص عن طرفي النقيض سيما اذا كان الموضوع موجودا فيجوز الجسم
الخالي عنهما اما جاهل بمعنى الحركة والسكون جهلا مركبا او معاند عدل
عن الحق واتبع هواه. و. الدعوى الثانية قولنا انهما حادثان.
وبيانها انه يدل على ذلك. المذكور من حدوثهما تعاقبهما ووجود.
البعض منهما. اى كل بعض منهما. بعد البعض الآخر بعدية لا يجامع فيها
القبل البعد فيكون زمانية مسبوقة بالعدم فيلزم الحدوث
وذلك. المذكور من وجود كل منهما بعد الاخر زمانا مشاهد في.
بعض الاجسام. فانا نرى ان زيدا تحرك بعد ان كان ساكنا وسكن
بعد ان كان متحركا. وما لم يشاهد. من الاجسام فيه ذلك التعاقب
كالسموات المتحركة دائما والارض الساكنة دائما. فما من ساكن كالارض
الا والعقل قاض. يحكم بجواز حركته. وما من متحرك. دائما كالسموات
الا والعقل قاض. يحكم بجواز سكونه. لتماثل الجواهر الفردة التي يتركب
منها الاجسام وتساويها في قبول الصفات المتقابلة فيجوز لكل
منها وللمركب منها ما يجوز للآخر ولا يجوز ان يكون شئ منهما لازما
لماهية بعض الاجسام والا لما تخلف في البعض لاتفاق الماهية
فاذا ثبت تعاقبهما اما بالفعل كما فيما شوهد فيه ذلك او بالامكان
كما فيما لم يشاهد فيه ذلك. فالطارى منهما. على الآخر الواقع عقيبه
المعدم اياه كما هو شان الاحوال الطارية على ما تقرر في موضعه
حادث بطريانه. على الآخر المستلزم سبق الآخر عليه سبقا زمانيا
والسابق حادث لانه. ايضا قد يطرء على الاخر اذ التعاقب من الطرفين
وقد اشرنا اليه لا يقال اذا طرا احدهما على الآخر لم لا يجوز ان يكمن

الآخر او ينتقل الى محل آخر ولا يعدم لانا نقول قد تقرر في محله امتناع
انتقال الاعراض وبقائها زمانين ولانه لو لم يكن السابق حادثا
لثبت قدمه ولو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سيأتي بيانه
وبرهانه في اثبات بقاء الصانع تعالى. الدعوى. الثالثة قولنا كل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه انه لو لم يكن. محل الحوادث
المتعاقبة حادثا. كذلك. بل كان قديما. لكان قبل حدوث كل.
حادث. معين حوادث. مترتبة. لا اول لها. اذ لو كان لها
اول فاما ان يكون اول الحوادث مستمرا مع المحل القديم او يكون
مسبوقا بالعدم بحيث يكون المحل خاليا عن حدوث حادث والاول
يستلزم قدم الحادث والثاني خلاف الفرض اذ المفروض انه لا يخلو
عن الحوادث واذا لم يكن لها اول لم يمكن وجود الحادث الحاضر في
الحال كيف. وما لم تنقض تلك. الحوادث الغير المتناهية. بجملتها.
بحيث لا يشذ منها واحد. لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث الحاضر في
الحال. لترتبها وتعاقبها. وانقضاء ما لا نهاية له محال. بالبديهة
ضرورة ان الانقضاء يستلزم التناهي. فان قلت استحالة انقضاء
غير المتناهي فيما اذا كان اللاتناهي من الجانبين واما اذا كان من جانب
واحد فقط فانقضاؤه من الجانب الآخر المقابل غير مستحيل
وهو ظاهر فلم لا يجوز ان يتوارد على المحل القديم في زمان مستمر
من جانب الماضي حوادث مترتبة متسابقة بعضها على بعض سبقا
زمانيا فكلما خرج منها جملة او واحدا الى الوجود وجد حادث معين
على نحو ما ذهب اليه الفلاسفة في سلسلة الحوادث فلا بد ان

يتمسك ببرهان التطبيق ونحوه قلت هذا الاحتمال انما يجوزه العقل اذا اعتبر وجود كل من تلك الحوادث عقيب البعض مفصلا بان يلاحظ ان هذا يوجد بعد ذاك وذاك بعد ذلك وهلم جرا فان العقل بهذا الطريق لا يحيط بجميعها ولا يقدر على ملاحظتها تفصيلا لعدم تناهيها فلا يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميعها اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يوجد بالفعل ما لم يوجد واحد آخر بالفعل فلا يشك فى انه ما دام للطرف حكم الوسط لا يوجد شئ منها بالفعل حتى يوجد بعده آخر فلا يوجد حادث اصلا واما حديث سلسلة الحوادث المتعاقبة فتنقطع عند الانتهاء الى ارادة الله عند المليين فلا يكون غير متناهية وكذا لا يلزم لا تناهيها عند الفلاسفة ايضا لجواز انتهائها الى الحركة السرمدية التى اثبتوها هذا فاذا ثبت ان تلك الحوادث المتعاقبة التى لا يخلو المحل عنها متناهية ولها اول ثبت حدوث ما لا يخلو عنها ايضا لانه لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان خاليا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله وهو المطلوب برهان اخر و هو انه لو كان مثلا للفلك الذى هو ايضا من جملة ما لا يخلو عن الحوادث وهى الدورات المتعاقبة عليها دورات مترتبة لا نهاية لها كما زعمت الفلاسفة لكان ذلك اللاتناهى لا محالة باعتبار الكمية المنفصلة اعنى العدد فنقول لا يخلو عددها من ان يكون شفعا او وترا اى يكون احدهما من غير ان يرتفعا عنه او يجتمعا فيه او شفعا ووترا جميعا اى يجتمعان فيه او لا شفعا ولا وترا فيرتفعان عنه والكل محال اما الاخيران فلانه محال ان يكون شفعا ووترا جميعا ولا شفعا ولا وترا اى يستحيل كل

من اجتماعهما فى عدد واحد وارتفاعهما عنه لان بينهما تقابل العدم والملكة والشئ وعدوله لا يجتمعان وهو ظاهر وكذا لا يرتفعان عند وجود الموضوع اما ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فظاهر من تفسيرهما لان العدد الشفع ما ينقسم بمتساويين كالعشرة فانه ينقسم الى خمستين و العدد الوتر ما لا ينقسم بمتساويين ومن شانه ولو بنوعه ذلك كالتسع ومن المعلوم ان بين ما ينقسم بمتساويين وبين ما لا ينقسم تضاد اى لغوى وهو كمال التباعد على ما يدل عليه قوله وتناف واما التضاد المصطلح فانما يكون بين الامرين الوجوديين كالسواد والبياض فان ذلك المذكور من اجتماعهما او ارتفاعهما جمعا فى الحقيقة بين النفى والاثبات اذ فى صورة اجتماعهما يثبت احدهما لا محالة وفى اثبات احدهما نفى الاخر بحكم التضاد وفى صورة ارتفاعهما ينتفى احدهما لا محالة وفى نفى احدهما اثبات الاخر ولله در المصنف قدس سره كيف دقق وبين سر امتناع المتضادين وارتفاعهما و اما استحالة الشق الاول فلانه محال ان يكون العدد الغير المتناهى شفعا فقط لان العدد الشفع يصير عددا وترا بزيادة واحد فان العشرة التى هى شفع يصير بزيادة الواحد احد عشر وهو وتر فيلزم كون ما لا نهاية له فاقدا للواحد ومفتقرا اليه فى تحصله مرتبة اخرى فوقه بواحد وهذا معنى قوله فكيف يعوزه ما لا نهاية له واحد اى كيف يجعل الواحد ما لا نهاية له محوجا الى نفسه وفاقدا اياه يقال اعوزه الشئ اذا احتاج اليه فلم يقدر عليه واعوزه الدهر احوجه و كذا محال

ان يكون العدد الغير المتناهي وترا فقط اذ الوتر يصير شفعا
بواحد كالتسع يصير عشرة بزيادة واحد فكيف يعوزها ويجعلها
محوجا الى نفسه واحد مع انه لانهاية لاعدادها وههنا بحث
وهو انا نختار الشق الثالث اعني انه لا يكون شفعا ولا وترا ونقول
ان الشفعية والوترية من خواص المتناهي ضرورة ان الشفع يكون
له نصف وربع وثمن وكذا الوتر يكون له جزء كاحد عشر فان له جزءا
واحدا من احد عشر جزءا وقد تقرر في موضعه ان غير المتناهي
لا يكون له كسر ولا ما يقوم مقامه تبصر فتحصل من هذا التبيان
ان العالم اي اجسام العالم لا يخلو عن الحوادث فهي حادثة وحدوث
الاجسام يستلزم حدوث الاعراض التي لا تقوم الا بها كما اشرنا اليه
فهو اي العالم اذا حادث بجميع اجزائه واذا ثبت حدوثه كان
افتقاره الى المحدث الذي يحدثه من المدركات بالضرورة العقلية
الاصل الثاني من الاصول العشرة من الركن الاول العلم اي التصديق
بان الباري تعالى قديم لم يزل موجودا ازليا ليس لوجوده اول اي لم يكن وجوده
مسبوقا بالعدم لا سبقا زمانيا ولا ذاتيا بل هو اول كل شيء اي موجود
فان الشيئية تساوق الوجود عندهم وقبل كل ميت وحي لانه
الذي يميت ويحيي وبرهانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا اذ لا
يخرج الموجود عنهما لكونهما طرفي النقيض ولو كان حادثا ولم يكن
قديما لافتقر هو ايضا لحدوثه الى محدث آخر وافتقر محدثه ايضا
لحدوثه الى محدث آخر ولا يخلو من امرين اما انه يتسلسل ذلك
المذكور من المحدثات ذاهبا الى غير نهاية من جانب المبدا والحال

ان ما تسلسل في جانب المبدا لم يتحصل ولم يوجد في الخارج ضرورة
ان كلا منها محتاج في حدوثه الى سابقه فيكون للطرف حكم الوسط
في الاحتياج ومادام كذلك فمن اين يحصل حادث حتى يحصل منه
حادث اخر وهكذا حكم الدور فلهذا لم يتعرض له وهذا اشارة الى
مسلك اثبات الصانع القديم من غير احتياج الى ابطال التسلسل
والدور على ما حقق في موضعه او لا يذهب سلسلة المحدثات
الى غير النهاية بل ينتهي الى محدث قديم لا يحتاج الى محدث اخر لقدمه
وهذا المحدث القديم هو الاول للسلسلة المنتهية عنده وذلك
المحدث القديم المبدا الاول لسلسلة الحوادث هو المطلوب الذي
اردنا اثباته وسميناه صانع العالم لكون العالم جميعه صنعه وباريه
اي خالقه حسبما اقتضته حكمته وسبقت به كلمته من غير تفاوت
واختلال ماخوذ من البرء واصله خلوص الشيء عن غيره اما على سبيل
التفصي منه وعليه قولهم برئ فلان من مرضه والمديون من
دينه واستبرأت الجارية رحمها واما على سبيل الانشاء منه
ومنه برأ الله النسمة وهو الباري لها وقيل الباري هو الذي خلق
الخلق بريئا من التفاوت والتنافر المخلين بالنظام الكامل فهو
ايضا ماخوذ من معنى التفصي ومحدثه لاحداثه ومبديه لكونه مبدا
اول له الاصل الثالث من اصول الركن الاول العلم والتصديق
بانه جل جلاله مع كونه ازليا اي ليس لوجوده اول ابدي اي ليس لوجوده
آخر فلا يطرء على وجوده عدم كما لا يسبقه عدم فهو الاول السابق
على جميع الموجودات من حيث انه موجدها والآخر الباقي بعد فناء

الموجودات ولو بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها او هو الاول
الذى تبتدى منه دائرة الوجود فى السير النزولى والاخر الذى ينتهى
اليه تلك الدايرة فى النصف العروجى فهو مبدأ الوجود ومنتهى
الرجوع منه بدأ واليه يعود والظاهر انيةً لكثرة اياته ودلايله
المنبثة فى ارضه وسمايه اذ ما من ذرة فى السموات ولا فى الارض
الا وهى شاهدة باحتياجها الى مدبر يدبرها ومقدر يقدرها
والباطن ماهيةً لاحتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول لحجب كبريائه
او الغالب على كل شى والعالم بباطنه وانما قلنا انه ابدى بالمعنى
المذكور لان البارى جل جلاله ثبت قدمه المستلزم لاستحالة عدمه
السابق وما ثبت قدمه استحال عدمه اللاحق ايضا وبرهانه على ما
ذكره المصنف قدس سره انه لو انعدم اى لو جاز ان ينعدم القديم
لكان لا يخلو اما ان ينعدم بنفسه من غير مدخلية امر خارج فيه
او بمعدم يضاده وينافيه بان يكون مانعا لوجوده فيتوقف
وجوده على عدمه فينعدم حين وجوده ضرورة ان غيره ما يضاده الشى
لا يكون معدما له والتالى باطل بكلا قسميه فالمقدم مثله اما
بطلان القسم الاول اعنى انه لا يجوز ان ينعدم بنفسه فلانه لو جاز ان
ينعدم شئ يتصور ويمكن دوامه واستمرار وجوده كالاعيان
وفائدة هذا الوصف الاحتراز عما لا يمكن دوام وجوده واستمراره
كالاعراض السيالة مثل الحركة فان علة عدمها نفسها قال صاحب التحصيل
لولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وربطه بالقديم
وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها يفوت انتهى ولا يلزم منه ان يكون

[illegible]

الحركة ممتنعة لذاته اذ الممتنع الذاتى ما يمتنع له جميع انحاء الوجود لا
ان يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود فى الزمان الثانى
كما قالوا فى بيان سرمدية الزمان من انه ممكنا بالذات يمتنع له الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود بنفسه متعلق بينعدم اى لو جاز
ان ينعدم بنفسه ما يمكن استمرار وجوده لجاز ان يوجد شى ما تصور
دوامه اولا بنفسه اذ ليس العدم اولى بالممكن المستمر من الوجود حتى لا
يحتاج الى السبب ويحتاج الوجود اليه بل هما مثل كفتى الميزان فكما يحتاج
طريان الوجود وعروضه للحادث الى سبب يرجحه على العدم فكذا
يحتاج طريان العدم الى سبب يرجحه غاية ما فى الباب ان سبب العدم
عدم سبب الوجود من غير ان يحتاج الى تاثير وتاثر فان قلت هذا
ينافى ما سبق من جواز استناد عدم الاعراض السيالة الى ذاتها
كما فى الحركة قلت قد تقرر فى محله ان علة الامور الغير المتقررة
لا تكون الا امرا غير متقرر والا لزم تخلف المعلول عن العلة وقد
صرح به الشيخ فى الشفا فالحركة لعدم تقررها فى ذاتها المستلزم
لعدم تقرر علتها المستلزم لعدمها فتامل فانه مع وضوحه دقيق
واما بطلان القسم الثانى اعنى عدم جواز انعدامه بالمعدم المضاد
فبيانه ما اشار اليه بقوله وباطل ان ينعدم القديم بمعدم يضاده
وينافى وجوده لان ذلك المعدم المانع لو كان قديما ايضا لما
تصور الوجود للقديم المنعدم به معه والحال انه قد ظهر بالاصلين
السابقين بالاصل الاول وجوده وبالاصل الثانى قدمه فكيف كان
وحصل وجوده فى حال القدم والحال انه معه ضده المانع من

مع كونه صح

كانها علة لعدمها صح

ضرورته صح

وجوده امتناع وجود الشئ المتوقف على ارتفاع المانع مع وجود
المانع وان كان الضد المعدم للقديم المانع لوجوده حادثا كان محالا
ان يضاد القديم ويكون مانعا لوجوده اذ ليس الحادث المضاد للقديم
في مضادته وممانعته للقديم من الوجود حتى يقطع وجوده المستمر
السابق على وجود الحادث المضاد باولى من القديم في مضادته
للحادث وممانعته لوجوده حتى يدفع وجوده ابتداء ويمنعه عن الخروج
من العدم الى الوجود والحاصل ان تضاد الحادث المفروض لكون
التضاد من الاضافات المتوافقة الاطراف يستلزم كون القديم
مضادا ومنافيا ايضا لذلك الحادث واثر تضاد الحادث للقديم
قطع وجوده المستمر السابق عليه واثر تضاد القديم للحادث منع
وجوده ابتداء ودفعه عن الحدوث وليس الاثر الاول اولى
بالتحقق من الثاني بل ربما يدعى اولوية الاثر الثاني بالتحقق اذ
الدفع ومنع الشئ عن الوجود اهون من القطع للوجود الثابت
للشئ اذ في الدفع ابقاء الشئ على العدم الاصلي وهو لا يحتاج الى
مزيد تعمل بخلاف قطع الوجود المستند الى العلة التامة سيما
اذا كان مستمرا من الازل فان الممكن لما دام دامت علته التامة فامتنع
انفكاك احدهما عن الاخر والقديم ايضا لعدم البداية لوجوده
اقوى في المضادة والممانعة من الحادث المسبوق وجوده
بالعدم زمانا فلئن لم يترجح عليه فلا اقل من ان لا يترجح الحادث
عليه وههنا بحث وهو ان القديم ان كان واجبا لذاته كما هو المقرر
عندهم من ان القدم ينافي التاثير كان امتناع عدمه ضروريا لما تقرر في

الطبقات ان واجبا ان يوجد يلزمه ممتنع ان لا يوجد وان لم يكن واجبا
لذاته لزم استناده اليه وصدوره عنه بطريق الايجاب اذ الصادر
عن الشئ بالقصد والاختيار لكونه مسبوقا بالقصد المستلزم
لعدم المعلول حين تعلق القصد يكون حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة
فيجوز ان يشترط القديم المستند الى الواجب بطريق الايجاب بامر عدمي
كعدم حادث معين مثلا وعند وجود ذلك الحادث المانع
يزول المستند لزوال الشرط المستلزم لانتفاء علته التامة لا
لزوال علته القديمة **الاصل الرابع** العلم والتصديق بانه تعالى ليس
بجوهر شروع في التنزيهات والجوهر عندهم هو المتحيز الشاغل
للحيز الذي هو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله
لكان خلاء كداخل الكوز للماء فوصفه بقوله يتحيز وصف كاشف
له فمرجع نفي الجوهرية عنه تعالى نفي التحيز عنه ولما كان نفي فعلية
التحيز لا ينافي امكانه اضرب بقوله بل الله يتعالى ويتقدس عن مناسبة
الحيز وشغله الفراغ وامكانه في حقه وبرهانه ان كل جوهر متحيز
فهو مختص بحيزه الطبيعي وممتاز عن غيره بذلك الحيز بحيث يقتضي
طبعه السكون فيه لو كان حاصلا فيه والحركة اليه لو كان خارجا
عنه وقد بين هذا في الطبيعيات وههنا مسلمة فتامل ولا يخلو
من ان يكون مخلى بطبعه من غير تاثير القاسر فيه فيكون ساكنا
اي في حيزه الطبيعي او يخرجه القاسر الى حيز غريب فيكون متحركا
عنه وبالجملة فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان و
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقدم بيانهما فينتج ان

اي ٢ صح

المختص بحيز حادث فلا يكون قديما وقد ثبت قدمه تعالى بل نقول ان
النظر في مفهوم المتحيز وملاحظته يعطي حدوثه ويأبى عن تجويز العقل
قدمه كيف ولو تصور على البنا للمفعول اى لو جوز عقلا ويجوز على
البنا للفاعل من تصور اذا صار ذا صورة فيرجع الى معنى الامكان
الذاتي والاول ابلغ وبالجملة لو امكن في نفس الامر ونظر العقل
جوهر متحيز قديم لكان يعقل ويجوز عقلا ولو بعد النظر الصحيح
قدم جواهر العالم ولم يحتج الى اثبات الصانع كما هو شان مسلك الحدوث
والثاني باطل لما ثبت من حدوث العالم بجميع اجزائه فان سماه اى
صانع العالم مسمٍّ كائنا من كان جوهرا اى اطلق عليه اسم الجوهر ولم
يرد به المتحيز بالذات كما هو مصطلح المتكلمين بل اراد معنى آخر لائقا في
القديم كالموجود لا في موضوع او المستغني عن المحل المقوم كما هو عند
الحكما كان ذلك المسمي مخطئا من حيث اطلاق اللفظ عليه تعالى بمجرد
ثبوت المعنى وذا لا يجوز لكون اسمائه تعالى توقيفية لا يجوز اطلاق
اسم عليه ما لم يرد اذن الشارع به ولا يكون مخطئا من حيث المعنى
لوجود المعنى المصحح للتسمية فيه **الاصل الخامس** العلم بانه تعالى
ليس بجسم اى منفي عنه معنى الجسم ومنزه عنه ولهذا وصفه بقوله
مؤلف من جواهر مع انه لا حاجة اليه اذ الجسم عند المتكلمين عبارة
عن الموجود المؤتلف المتركب من الجواهر الفردة اى من جوهرين او اكثر
على ان اللام في الجواهر للجنس واذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز طبيعي
كما مر بيانه بطل كونه جسما ايضا لان كل جسم بسيطا كان او مركبا
مختص بحيز معين بحيث لو خلي وطبعه لحصل فيه ولو اخرج عنه

قاسر لطلبه على اقرب الطرق كما بين في محله وكل متحيز حادث كما مر بيانه
آنفا ولان الجسم بمقتضى تعريفه مركب من جوهر وجوهر اى من جوهرين
فصاعدا فيحتاج في وجوده الى غيره وهو الجزء فلا يكون واجبا ولانه
يستحيل خلوه عن الاكوان الاربعة اى الافتراق وهو كون الجسمين
بحيث يكون بينهما ثالث والاجتماع وهو كونهما بحيث لا يكون بينهما
ثالث والحركة التي هي كون الجسم في حيز مسبوق بكون آخر في ذلك
الحيز والسكون الذي هو الكون الثاني في المكان الاول ويستحيل
خلوه ايضا من الهيئة المخصوصة الحاصلة له اللازمة اياه في الخارج
كالكيف المعين والاين المعين والوضع المعين وغير ذلك من
العوارض الخارجية والمقدار المعين كالكم المعين الذي يمتنع
ايضا انفكاك الجسم عنه في الخارج فان كلا مما ذكر لازم للجسم
بحسب الوجود الخارجي بمعنى تعاقبها عليه فهو لا يخلو عن واحد
منها فلا يرد انه قد يتغير الجسم في كمه وكيفه واينه ووضعه مع
بقائه بعينه فلا يكون لازما للوجود وهذه المذكورات من العوارض
الخارجية سمات الحدوث اى دلائل تدل على حدوث ما لا يخلو عنها
لحدوثها واستلزام حدوثها حدوث ما لا يخلو عنها اما حدوث الحركة
والسكون فقد مر بيانه واما حدوث البواقي فلما يشاهد من تعاقبها
في بعض الاجسام وحدوث بعضها عقيب الآخر كما نشاهد ان جسمين
قد افترقا بعد ما كانا مجتمعين واجتمعا بعد ما كانا مفترقين وان
المكعب مثلا اذا دوّر يتغير وضعه وكمه واينه وهكذا واما
ما لا نشاهد فيه ذلك فلان الاجسام لتساويها في الماهية لتركبها

غيرهم

عندهم من الجواهر الفردة المتماثلة يصح على كل منهما ما صح على الآخر
واما استلزام حدوثها حدوث ما يستحيل خلوه عنها فلما مر ايضا
من بيان ان كلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فينتج ان صانع العالم
لا يجوز ان يكون جسما كيف ولو جاز ان يعتقد ولو بعد انظار
صحيحة دقيقة ان صانع العالم جسم بالمعنى المذكور لجاز ان
يعتقد الالهية التي هي صانعية العالم للشمس والقمر اللذين
هما نيران اعظمان تجريان بحسبان بل ولشيء آخر من اقسام الاجسام
فلم يبق حاجة الى اثبات صانع آخر للعالم والتالي باطل فان النظر
الصحيح يعطي ان كلها لكونها مسخرات بامره لا تصلح صانعا للعالم
وكفاك قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام كيف استدل بتغير
اوضاع الكواكب والشمس والقمر وافولها على عدم صلاحيتها للربوبية
بعد ما جوزها قبل النظر الصحيح فتبصر فان تجاسر متجاسر اي
انا جترء مجترى غير مبال بمساعدة الشرع على تسميته تعالى
جسما لكن من غير ارادة التاليف من الجواهر اي من غير ارادة المعنى
الحقيقي للجسم بل بمعنى انه جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز
ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا كما
هو مذهب من تستر بالبلكفة من المجسمة فانهم ينفون عنه تعالى
جميع خواص الجسم حتى لا يبقى الا اسم الجسم فهم لا يكفرون بهذا القدر
الا انه كان منهم ذلك غلطا في مجرد اطلاق الاسم عليه تعالى من غير
ان ورد به اذن الشرع مع الاصابة في نفي معنى الجسم وخواصه المستلزمة
للحدوث عنه بخلاف المصرحين بالجسمية القائلين بانه تعالى جسم حقيقة

وانه مركب من لحم ودم فاما على صورة شاب امرد جعد قطط او شيخ اشمط
الراس مستدلا بظاهر حديث خلق الله آدم على صورته او نور يتلألأ
كالسبيكة البيضا لظاهر قوله تعالى الله نور السموات والارض
فان اكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة
واكثرهم المحدثون **الاصل السادس** العلم بانه تعالى ليس بعرض قايم
بجسم قيام البياض بالثوب ومعنى القيام بالشيء الوجود الرابطي اعني
الوجود للغير او حال في محل كالاعراض الجواهر ومعنى الحلول
الاختصاص الناعت والمحل ان كان مستغنيا عن الحال فموضوع والا
فمادة والحلول اعم من القيام فلذا قال لان العرض ما يحل في الجسم
كله او جزئه ليشمل العرض الحال في الجوهر الذي هو جزء الجسم وكل جسم
فهو حادث على ما مر ولا محالة يكون محدثه موجودا قبله ذاتا
وزمانا ضرورة تقدم الوجود على مرتبة الايجاد كما اشتهر من ان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون محدث الجسم عرضا حالا في
الجسم ومتاخرا عنه ضرورة امتناع تقدم شيء متاخر عن شيء عليه
وهذا معنى قولهم لا سبق لمشروط في وجوده بشيء عليه والحال
انه قد كان صانع العالم موجودا في الازل اي كان موجودا بوجود
غير مسبوق بالعدم فان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا
يوجد فيه الشيء بل معنى كون الشيء ازليا عدم كونه مسبوقا بالعدم والواجب
تعالى متفرد به وحده وما معه اي ليس في هذه المرتبة من الوجود
غيره تعالى لانه المبدأ للكل ولا وجود للمعلول في مرتبة وجود
العلة كما حقق في محله وفي هذا تلميح الى قوله عليه السلام كان الله

ولم يكن معه شئ ثم احدث الاجسام والاعراض وكلمة ثم للتراخي الرتبي
ومعنى قوله بعده فيما لا يزال بمعنى اوجدهما وجودا مسبوقا بالعدم
وحاصله ان العرض موجود لا يزالي وصانع العالم موجود ازلي فلا
يتصور كونه عرضا اذ الازلية عبارة عن عدم سبق العدم على
الوجود واللايزالية عبارة عن سبقه عليه فيتنافيان ولانه تعالى
حي عالم قادر مريد خالق اي موصوف بهذه الاوصاف كما سياتي بيانه
بالبرهان وهذه الاوصاف مستحيلة على الاعراض القايمة بالغير
التابعة له في الوجود بل لا يعقل هذه الاوصاف الموجودة ولا يجوز
العقل ثبوتها الا للموجود ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم
قايم ذلك الموجود بنفسه اي مستقل بذاته غير محتاج في وجوده
نظرا الى ذاته الى غيره اذ لو قام ذلك الموجود ايضا بغيره لكان ذلك
وصفا ثابتا للغير وهكذا فوجب ان ينتهي الى موجود قايم بذاته غير
محتاج الى غيره اذ مادام للطرف حكم الوسط فمن اين قام وتحقق واحد منها
حتى قام به الاخر فذلك الامر القايم بذاته اولى من ان يكون هذه الاوصاف
ثابتة له وقايمة به وهو المطلوب وقد تحصل لك من هذه الاصول
الممهدة لبيان التنزيهات انه تعالى موجود بوجود هو عين ذاته
كما هو راي المحققين من الصوفيه والحكما او مقتضى ذاته بحيث يمتنع
انفكاكهما كما هو راي المتكلمين قايم بنفسه اي ليس بقايم بغيره اذ لا
معنى لقيام الشئ بنفسه الا سلب قيامه بغيره ليس بجوهر متحيز ولا جسم
متالف من الجواهر الفردة ولا عرض قايم بالمحل وان العالم وما سوى
ذاته تعالى وصفاته العلى كله جواهر ان قامت بنفسها ولم ينقسم اصلا لا

قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا واعراض ان قامت بغيرها واجسام ان قامت
بنفسها وقبلت القسمة الى الاجزا فاذا صانع العالم لا يشبه شيا مما في
العالم ولا يشبهه ايضا شئ من العالم والحاصل انه لا مشابهة بينه
وبين ما في العالم بل هو تقرير لعدم المشابهة المبنية على المناسبة والمشاركة
ببيان انتفاء المناسبة بينه وبين ما في العالم بانه الحي الذي لا يموت
القيوم القايم بذاته والمقيم لغيره الذي ليس كمثله شئ المشهور
بين الجمهور ان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ زايدة والمراد ليس
مثله شئ والتحقيق انه ليس بزايد وان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق
برهاني لان ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعله
دليلا على انتفاء الملزوم واني يشبه اي كيف يتصور ان يشبه المخلوق
خالقه ويتحقق بينهما مماثلة فان الخالقية والالوهية الحقيقية
تتبع الوجوب الذاتي المستلزم للوحدة الذاتية المنافية للمماثلة لان
كل واحد من المثلين مركب من الحقيقة المشتركة والتعين المخصوص فلا
يمكن ان يماثل المخلوق خالقه ومحدثه والمقدر هو وما بعده على صيغة
المفعول اي المهيئ لما اريد منه من الخصايص والافعال المصور في اي
صورة ماشاء مقدره الذي قدره وهياه ومصوره بصورة يترتب
عليها خواصه ويتم بها كماله والجواهر والاجسام والاعراض كلها حادثة
حدثت من خلقه المتعلق بكل شئ وصنعه فاستحال من العقل القضا
والحكم عليها اي على اجزاء العالم من المذكورات بمشابهته تعالى ومماثلته
تعالى عن ذلك علوا كبيرا **الاصل السابع** من تلك الاصول
العلم التصديقي بان الله تعالى منزه الذات اي منزه ذاته المقدسة عن الاختصاص

بالجهات كاختصاص الثقال بالتحت والخفاف بالفوق. فان الجهة التي هي
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ست لانها اما فوق واما اسفل
ويقال له التحت ايضا واما يمين واما شمال بكسر الشين واما قدام واما
خلف وهذه الجهات الست هو الذي خلقها الله تعالى واحدثها بواسطة
خلق الانسان بحيث لولا خلق الانسان لما تحققت هذه الجهات اذ خلق
الله له طرفين متقابلين احدهما يعتمد ويستقر على الارض حال كونه على
وضعه الطبيعي ويسمى هذا الطرف رجلا والطرف الاخر يقابله ويلي
السماء ويسمى راسا فحدث اسم الفوق والاعلى لما يلي جهة الراس بالطبع
واسم الاسفل والتحت لما يلي جهة الارض الاولى جهة الرجل ولكون الفوق
اسما لما يلي جهة الراس اعني السماء والتحت اسما لما يلي جهة الرجل اعني الارض
يتبدل الفوق والتحت بتبدل جهة الراس والرجل في الحيوانات حتى ان النملة
تدب وتمشي منتكسة بحيث يكون ظهرها سطح البيت وارجلها تحت نحوص
السقف وعلى مقعرها تنقلب ما هو جهة الفوق بالنسبة الينا وهو
جهة السقف في حقها تحتا لوقوعها جهة رجلها وان كان في حقنا فوقا
وخلق الله تعالى ايضا للانسان اليدين على الجنبين واحديهما اقوى من
الاخرى في الغالب قيد به اذ قد يكون في بعض الاشخاص اليد اليسرى اقوى
من اليمنى لكنه نادر جدا فحدث اسم اليمين للاقوى في الغالب وان لم يكن
اقوى والشمال لما يقابله وان كان اقوى وسميت الجهة التي تلي اليمين
من الانسان يمينا والاخرى التي تلي شماله شمالا وخلق الله تعالى ايضا له
جانبين غير الجنبين يبصر من احديهما ان كان بصيرا ويتحرك طبعا اليه
فحدث اسم القدام والامام للجهة التي يتقدم اليها بالحركة الطبيعية واسم

الخلف والوراء لما يقابله فالجهات الست حادثة بحدوث الانسان
فيكون متاخرة عنه ولو لم يخلق الله الانسان بهذه الخلقة المستتبعة
لتمايز اجزائها في الخارج بل خلقه مستديرا يحيط به سطح واحد ولا
يكون بين اجزائها تمايز في الوجود كالكرة وهي جسم يحيط به سطح
واحد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
السطح لم يكن لهذه الجهات الست وجود البتة وههنا بحث وهو ان
كلام المص قدس سره يدل على ان الجهات الست كلها غير حقيقية وانها
ماخوذة من الانسان وليس كذلك فان الجهة على قسمين حقيقية لا تتبدل
اصلا وهي الفوق والتحت وغير حقيقية تتبدل بالعرض وهي اليمين
والشمال والخلف والقدام فان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل
الجميع وصار قدامه خلفه ويمينه شماله واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
اصلا لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجليه من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا يتغيران بالعرض واما الجهات المتبدلة بالعرض فغير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
مشهور متناهية فيكون كل طرف منها جهة فالحكم بان الجهات ست وليس
بحق اذ الجهة الحقيقية ثنتان وغير الحقيقية غير متناهية الا ان
سبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط
به ستة اطراف جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم فكل جهة
تلي طرفا من هذه الاطراف سمي باسم على ما فصله المص ولما لم يكن عند العامة

سوی ما ذکر وقعت اوهامهم علی هذه الجهات الست واعتبروها فی
سائر الحیوانات ایضا ثم عمموا اعتبارها فی سایر الاجسام وان لم یکن
لها اجزاء متمایزة علی ذلك الوجه واما الخاصی فهو ان الجسم یمکن ان
یفرض فیه ابعاد ثلاثة متقاطعة علی زوایا قوایم ولکل بعد منها
طرفان فلکل جسم جهات ست الا ان امتیاز بعضها عن بعض یتوقف
علی اعتبار الاجزاء المتمیزة فی الجسم فطرفا الامتداد الطولی یسمیها
الانسان باعتبار طول قامته حین هو قایم بالفوق والتحت وطرفا
الامتداد العرضی یسمیها باعتبار عرض قامته بالیمین والشمال وطرفا
الامتداد الباقی یسمیها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاصی یشتمل علی الاعتبار العامی مع زیادة هی تقاطع الابعاد علی
قوایم فان العامة غافلون عنها ولا شك ان قیام بعض الامتدادات
علی بعض مما لا یجب فی اعتبار الجهات فتکون غیر متناهیة لامکان ان
یفرض فی جسم واحد امتدادات غیر متناهیة فالمص قدس سره بنی الامر علی
العامی تقریبا للمطلب الی افهام الکل فالاولی ان یقال ان الجهات من خواص
الاجسام والجسمانیات لتحددها بها وحدوثها بعدها فلو
اختص الواجب بجهة من الجهات فاما ان یکون ذلك الاختصاص فی
الازل او یحدث له بعد حدوث الجهات فان کان الاول فکیف کان فی
الازل مختصا بجهة حادثة فیما لا یزال فان المختص والمختص به لکونهما متضایفین
یتکافیان فی الوجود او کان الثانی فیرد انه کیف صار مختصا بجهة وعرض
له ذلك الاختصاص فیما لا یزال بعد ان لم یکن متصفا بذلك الاختصاص
فی الازل لانه ان کان ذاته منشأ ذلك الاختصاص فکیف تخلف الی

الاعتبار ثم

هذا

هذا الآن وان کان بمدخلیة الغیر فیلزم تاثر الواجب وانفعاله
عن الغیر وایضا لو کان مختصا بجهة لکان له وضع البتة وقد تقرر
فی محله ان الاثر الصادر عما له وضع انما یفیض علی ما له وضع بالنسبة
الیه فان النار لا یسخن ای شیء اتفق بل ما کان ملاقیا بجرمها فنقول
ایان وعلی ای وضع خلق العالم اخلق تحته تعالی وتنزه عن ان یکون
له تحت اذ تعالی عن ان یکون له رجل او ما یقوم مقامه من طرفی الامتداد
الطولی الذی یسمیها الانسان باعتبار طول قامته بالتحت والفوق
والتحت باعتبار تمیزه عبارة عما یلی جهة الرجل فی الانسان وما یقوم
مقامها فی غیره وکذا تعالی ان یکون له فوق ویمین ویسار ووراء وخلف
لتنزهه تعالی عن الاجزاء المتمایزة وما یقوم مقامها کیف وکل
ذلك مما یستحیل فی العقل ویعده العقل محالا فی حقه تعالی لاستلزامه
الجسمیة ولان المعقول من کونه تعالی مختصا بجهة ان یکون مختصا
بالحیز لان الحیز والجهة متلازمان فی الوجود لان کلا منهما مقصد
للمتحرك الاینی الا ان الحیز مقصد للمتحرك بالحصول فیه والجهة مقصد
له بالوصول الیها او القرب منها ولان کل واحد منهما مقصد الاشارة
الحسیة فما یکون مختصا بجهة یکون مختصا بحیز اما بالذات اختصاص
الجوهر به او بالتبعیة بان یکون مختصا بالجوهر ومتحیزا بتبعیته
اختصاص العرض به وقد ظهر بالبرهان استحالة کونه تعالی جوهرا
منقسما او غیر منقسم وعرضا فاستحال اتصافه بما هو من خواصها
وهو کونه مختصا بجهة اختصاص الجواهر والاعراض به وان ارید
بالجهة غیر هذین المعنیین اعنی الاختصاص بالحیز والاختصاص بالجوهر

بان يراد باختصاصه بجهة الفوق مثلا كونه محتجبا بحجاب الكبرياء ومتمنعا
برداء العظمة والجبروت ومنعوتا بصفات الجلال التى تقتضى الانفة من الارذال وعدم
المبالات وقهر العدا والانتقام من العصاة كان هذا غلطا فى مجرد اطلاق
الاسم الموهم للنقص مع المساعدة على المعنى المراد ولانه لو كان الله تعالى فوق العالم
كما ذهب اليه بعض الحنابلة مستدلا بان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق
كما خصص الكعبة بكونها بيت الله كان محاذيا له لا محالة قال المص قدس سره فى
كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ان ابعد الناس عن التاويل
احمد بن حنبل لانه لم يكن ممعنا فى النظر العقلى ولو امعن لظهر له ذلك فى
الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يأوله والاشعرى والمعتزلة لزيادة بحثهما
جاوزا الى تاويل ظواهر كثيرة ثم قال ويقول الحنبلى لا برهان على استحالة
اختصاص البارى تعالى بجهة فوق ويقول الاشعرى لا برهان على استحالة الروية
وكان كل واحد لا يرتضى ما يذكره الخصم ولا يراه دليلا قاطعا وكيف ما كان
فلا ينبغى ان يكفر كل فريق خصمه بان يراه غالطا فى البرهان نعم يجوز ان يسمى
ضالا او مبتدعا اما ضالا فمن حيث انه ضل عن الطريق عنده واما مبتدعا فمن حيث
انه ابتدع قولا لم يعهد من السلف التصريح به اذ من المشهور فيما بين السلف
ان الله تعالى يرى فقول القايل لا يرى بدعة وتصريحه بتاويل الروية بدعة
بل ان ظهر عنده ان تلك الروية مشاهدة القلب فينبغى ان لا يظهره ولا
يذكره لان السلف لم يذكروه ثم قال ولكن عند هذا يقول الحنبلى اثبات
الفوق لله سبحانه وتعالى مشهور عن السلف ولم يذكر احد منهم ان
خالق العالم ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا ولا داخلا ولا خارجا
وان الجهات الست خالية عنه وان نسبة جهة الفوق اليه كنسبة جهة

اما ضالا ام

التحت اليه فهذا قول مبتدع اذ البدعة عبارة عن احداث مقالة غير ماثورة
من السلف ثم قال فى الجواب وعند ذلك يتضح لك ان ههنا مقامين
احدهما مع عوام الخلق والحق فيه الاتباع والكف عن تغير الظواهر راسا
والحذر عن ابداع التصريح بتاويلات لم يصرح بها الصحابة وحسم باب السوال
راسا والزجر عن الخوض فى الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة
كما روى عن مالك رحمه الله انه سئل عن الاستوا فقال الاستوا معلوم
والايمان به واجب والكيفية مجهولة فالسؤال عنه بدعة المقام الثانى
بين النظار الذين اضطربت عقايدهم فينبغى ان يكون بحثهم بقدر الضرورة
لترکهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع انتهى فعلم ان كلامه قدس سره ههنا
مبنى على المقام الثانى وعلى مذاق النظار حيث اورد البرهان على عدم
اختصاصه تعالى بالجهة الا انه خصص جهة الفوق لكونها هى المتوهمة
لله تعالى دون غيرها والا فلو كان تحت العالم ايضا لكان محاذيا له بل
وفى ساير الجهات ايضا وبالجملة كونه فى جهة من العالم يستلزم ان يكون
محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما ان يكون مثله اى مثل ذلك الجسم فى
المقدار والجثة او اصغر منه فى المقدار او اكبر منه فى ذلك وكل ذلك
المذكور من المماثلة فى المقدار والاصغرية والاكبرية من خواص الكمية
المختصة بالاجسام وتقدير له تعالى بمقدار وهو يحوج الى مقدر
يقدره وهو محال لانه يتعالى ويتنزه عنه الخالق لكل شى المدبر الذى
يدبر الاشيا على وفق حكمته ولما كان من جملة ما استدل به القايلون
باختصاصه تعالى بجهة الفوق رفع الايدى عند الدعاء نحو السما اجاب
عنه بقوله فاما رفع الايدى عند السؤال منه تعالى الى الجهة السما فهو

ليس لكونه تعالى فوق السموات العلى بل لانها قبلة الدعا كما ان الكعبة قبلة
الصلاة وفي ذلك المذكور من كونها قبلة الدعا مع انه تعالى هو الله في السموات
وفي الارض فاينما تولوا فثم وجه الله اشارة الى ما هو وصف للمدعو وهو الله
تعالى من نعوت الجلال وهو التنزه عن سمات النقصان وصفات الكبرياء
فعليا الكبرياء بمعنى الكبر وهو الترفع على الغير بان يرى لنفسه فضيلة
عليه واما العظمة فهو ان يكون الشي في نفسه كاملا شريفا مستغنيا
فكبرياء الله تعالى الوهيته التي هي عبارة عن استغنائه عما سواه واحتياج
اليه وعظمته وجوبه الذاتي الذي هو عبارة عن استقلاله واستغنائه
عن الغير وفي ذلك تنبيه ايضا بقصد جهة العلو على صفة المجد وهو
سعة الكرم من قولهم مجدت الماشية اذا صادفت روضة وسيعة
وامجدها الراعي ومنه قولهم في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار و
صفة العلا وهو علو الرتبة الى حيث لا رتبة الا وهي منحطة عنه فانه
تعالى فوق كل موجود لكن لا بالمكان والجهة بل بالقهر والاستيلاء
على الكل اعداما وايجادا كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده الآية الاصل
الثامن العلم والتصديق بانه تعالى مستو على العرش وهو الجسم المحيط بسائر
الاجسام سمي به لارتفاعه او للتشبيه بسرير الملك فان الامور والتدابير تنزل
منه لا بمعنى التمكن والاستقرار لتنزهه تعالى عنه بل بالمعنى الذي اراده
تعالى بالاستوا في قوله الرحمن على العرش استوى وهو المعنى الذي لا ينافي
وصف الكبريا والالوهية بل يجامعه ويحققه ولا يتطرق اليه سمات
الحدوث اي الوجود بعد العدم وسمات الفنا اي العدم بعد الوجود وهذا
هو المعنى الذي اراد الله تعالى بالاستواء الى السماء حيث قال سبحانه وتعالى

في القران واول الآية الكريمة قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك
فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء
الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم وتحقيق الآية والله
اعلم انه تعالى خلق العالم على ترتيب قويم وتدبير حكيم فابدع الافلاك ثم زينها
بالكواكب كما اشار اليه بقوله فقضيهن سبع سموات الآية وعمد الى الاجرام السفلية
فخلق جسما قابلا للصور المتبدلة والهيئات المختلفة ثم قسمها بصور نوعية
متضادة الاثار والافعال واليه اشار بقوله خلق الارض في يومين
اي ما في جهة السفل ثم انشا انواع المواليد الثلاثة بتركيب موادها اولا
وتصويرها ثانيا كما قال بعد قوله خلق الارض في يومين وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام اخر مع اليومين الاولين
لقوله في سورة السجدة الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام ثم لما تم له عالم الملك عمد الى تدبيره كالملك الجالس على عرشه لتدبير المملكة
فدبر الامر من السماء الى الارض بتحريك الافلاك وتسيير الكواكب وتكوير
الليالي والايام فالمراد من استوائه على العرش او الى السما تصوير لعظمته
وتمثيل لتدبيره في مملكته وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلا لا
بطريق التمكن والاستقرار الذي هو من خواص الاجسام وبهذا
التحقيق اندفع ما يقال لا فائدة لتخصيص العرش لان استيلاءه يعم الكل
ووجه الدفع ما عرفت من ان الغرض تمثيل تدبيره تعالى في العالم بالملك

الجالس على سرير سلطنته لتدبير مملكته ولله المثل الاعلى وبالجملة وورد الاستوا
على الشيء بمعنى الاستيلاء والغلبة كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اى استولى عليه وفتحه بحسن تدبيره ولطائف
حيله من غير سل سيف على اهله واراقة دمائهم وكما قال الشاعر الآخر
فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر اى لما استولينا
وغلبنا عليهم وقهرناهم قتلناهم وتركنا القتلى طعمة للوحوش والطيور كانها
صارت مرعى لها فاضطر اهل الحق الذين نزهوه عن الجهة والمكان الى التاويل
المذكور ما اضطر اهل الباطل ما مصدرية اى اضطروا اضطرار اهل الباطل
الذين خصصوه تعالى بجهة الفوق الى تاويل قوله تعالى وهو معكم اينما
كنتم اذ حمل ذلك المذكور من المعية بالاتفاق من اهل الحق والباطل على
الاحاطة والعلم لا على المقارنة فى الجهة والمكان وحمل ايضا بالاتفاق
قوله صلى الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفى
رواية قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها
كيف يشاء على القدرة والقهر يقال فلان قبض الملك بين اصبعيه
ويقلبه بانملته اذا تمكن منه وقدر عليه واستقل بامره وجرى على
حسب تصرفه وتدبيره من استعصاء وتمانع والمعنى ان الله تعالى هو غير صح
المتمكن من قلوب العباد والمتصرف فيها يصرفها كيف يشاء كما قال تعالى
فالهمها فجورها وتقواها وانما قال من اصابع الرحمن ولم يقل من اصابع
الله اشعارا بان الله تعالى انما تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكله الى احد
من ملايكته رحمة منه وفضلا كيلا يطلع على سرايرهم ولا يكتب ما فى
ضمايرهم وحمل بالاتفاق قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود يمين الله فى الارض

ايضا

على معنى التشريف والاكرام لانه لو ترك ما ذكر من الآية والحديثين
على ظاهره ولم يأول بما ذكر للزم منه المحال اما الآية فعند اهل الحق لتنزهه
عن الجهة والمكان وعند اهل الباطل لان المختص بجهة يستحيل حصوله
فى جميع الجهات واما الحديثان فلتنزهه تعالى عن الجارحة والعضو بالاتفاق
لظهور استحالتها عليه تعالى قال المص قدس سره فى فيصل التفرقة قد سمعت
الثقات من الائمة الحنابلة ببغداد ان احمد رحمه الله صرح بتاويل ثلاثة
احاديث فقط احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله والثانى
قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن والثالث انى لاجد نفس الرحمن
من جانب اليمن ثم قال وانما اقتصر احمد رحمه الله على تاويل الاحاديث الثلاثة
لانه لم يظهر عنده الاستحالة الا فى هذا القدر لعدم امعانه فى النظر العقلى
ولو امعن لظهر له فى الاختصاص بجهة الفوق ايضا انتهى وكذلك الاستواء
على العرش لو ترك على ظاهره من الاستقرار والتمكن للزم منه اى من ترك
التاويل كون المتمكن جسما حقيقيا مماسا للعرش اما مثله فى العظم والمقدار
او اكبر منه او اصغر من ذلك قال بعض من ذهب الى كونه تعالى فى جهة
الفوق انه تعالى مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات ويأط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل
وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع وذلك المذكور من كونه مماسا
للعرش على النحو المذكور محال فى حقه تعالى لادائه الى الجسمية والتبعيض والتجزى
ويودى الى ذلك المحال ترك التاويل فى الاستوا وما يودى الى المحال فهو
محال ايضا فما بال اهل الباطل يلتزمون هذا المحال ويتركون التاويل
ولا يلتزمون المحالات السابقة ويوافقوننا فى تاويل الاية والحديثين

الاصل التاسع. العلم والتصديق بانه تعالى مع كونه منزها.
عن الصور والاشكال مثل صورة انسان اوفرس كما ذهب اليه بعض المجسمه
لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات
واحاطة الحدود والنهايات. وعن الاقدار اى عن كونها محلا للكميات
المتصلة كالمقادير لاختصاصها بالاجسام ومع كونه مقدسا عن
التمكن فى الجهات والاقطار. على ما مر بيانه والحاصل مع كونه منزها عن
شرايط الرؤية فى هذه الدار من الموازاة والمقابلة والجهة والوضع
المعين من القرب والبعد والالوان والاشكال مرئى. اى واقعة رؤيته
للمومنين بالاعين وحاسة الابصار فى دار القرار. من دون تلك
الشرائط اذ فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة يتمكن من ادراك
ذاته بدون تلك الشرائط بل عند اهل الحق تلك الشرايط اسباب
عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه الدار ايضا كاعمى الصين يرى
بقة اندلس وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المعتزلة ومن يحذو
حذوهم ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمشبهه والكراميه
وان قالوا برؤيته تعالى لكنهم قالوا بها فى الجهة والمكان لكونه تعالى
عندهم جسما والمص قدس سره استدل اولا على وقوعها الاستلزام
الجواز وللرد على النافين لجوازها على ابلغ وجه واكده فقال لقوله
سبحانه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ~~البهجة متهللة~~ وبيان
ذلك ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار وح يستعمل متعديا
كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وجاء بمعنى التفكر
والاعتبار ويستعمل بفى يقال نظرت فى ذلك الامر اى تفكرت فيه

اى بهجة متهللة صح

وجاء بمعنى الرافة والرحمة وح يستعمل باللام يقال نظر السلطان له اى رءف
به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل ح بالى والنظر فى الاية استعملت
بالى فوجب حمله على الرؤية اى وجوه يومئذ ترى ربهم مستغرقة فى مطالعة
جماله بحيث تغفل عما سواه ولذلك قدم المفعول وقد اعترض عليه
بوجوه واجيب عن كل منها على ما فصل فى المطولات ومن اراد ذلك
فليرجع اليها ولايرى. اى لاتقع رؤيته فى الدنيا تصديقا لقوله تعالى.
لاتدركه الابصار. لما بينهما وبينه من الموانع والحجب التى منشاها
الكدورات الجسميه والنقصانات البشريه والانهماك فى المحسوسات
الحادثه والاشتغال بالمتغيرات الفانيه وهو يدرك الابصار.
اذ لامانع من قبله تعالى وفى هذا اشارة الى الجواب عن احتجاج المنكرين
لجواز الرؤية بان الله تعالى تمدح فى هذه الاية بكونه لايرى وما كان سلبه
مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه وتحرير الجواب انا
لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص فلا نم عمومها فى الاوقات فانها سالبة
مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لايرى فى الدنيا وما قيل من التمدح
فليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه
تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بعظمة الالوهية وابهة الكبرياء مع
امكان الرؤية ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل
الوريد كاف فى التمدح ولاينافى رؤيته فى الدار الاخرة. وتصديقا
لقوله تعالى فى خطاب. مصدر مضاف الى المفعول اى فى خطابه تعالى
مع موسى على نبينا وعليه السلام. مجيبا عن طلب رؤيته فى الدنيا
بقوله تعالى ارنى انظر اليك قال لن ترانى. فلو وقع رؤيته تعالى فى الدنيا

لاجاب تعالى موسى ع م في هذه السؤال وفي هذا اشارة الى جواب احتجاجهم الاخر بقوله ايضا صح
تعالى لموسى لن تراني بان لن للتابيد فاذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا و
تحرير الجواب انه بعد تسليم كونه للتابيد لا للتاكيد انه انما يكون في الدنيا كقوله
تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الاخرة
للخلاص عن العقوبة ثم انهم استدلوا على جواز الرؤية بقوله تعالى حكاية عن
موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال به ان سؤال موسى ع م
الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب المحال ولا مجال
للقول بجهل موسى بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح
للنبوة اذ الغرض من النبوة ارشاد الخلق وهدايتهم الى العقايد الحقة والاعمال
الصالحة ولا ريب في نبوة موسى وانه من اولى العزم والمعتزلة اعترضوا عليه
بان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون موسى
عليه السلام لاشتغاله بساير العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه
المسئلة وجهلها حتى سالوها منه فطلب العلم او سالها بسبب قومه لا
لنفسه مع علمه باستحالتها واجاب عنه المص قدس سره وليت شعري
كيف عرف المعتزلي المحصل طرفا من الكلام بالطريقة العوجا والبدعة
الشنعا من صفة رب الارباب ويمتنع عليه ما جهله من اصطفاه الله وما يجوز صح
بالكلام اعني موسى عليه السلام ام كيف سال موسى عليه السلام الرؤية
واجترا على السؤال عنها مع كونها محالا بمجرد ان قومه اقترحوا عليه وقالوا
ارنا الله جهرة فسال موسى مع علمه بكونها محالا ليمنع فيعلم قومه استحالتها
على ما زعمت المعتزلة لانه مع كونه خلاف الظ حيث لم يقل ارهم ينظروا
اليك فاسد اذ لا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الاترى

انهم

انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم
تجهلون واهل الجهل بما يجوز ويمتنع عليه تعالى بذوي البدع في الدين
والاهوا الباطلة صح من الجهلة الاغبيا كالمعتزلة الذين غلبت عليهم متابعة
الحس ومشايعة الوهم والعجز عن التخطي الى ما وراء ذلك حتى خرقوا اجماع
السلف قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية لما روى حديث الرؤية احد
وعشرون رجلا من كبار الصحابة عليهم الرضوان اولى من الجهل في المعارف
الالهية بالانبيا الذين يرون المعقولات كالمحسوسات ويدركون الغايبات
كالمشاهدات لكون كوة بصايرهم نافذة وقرايحهم مشتعلة نافذة يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار واما وجه حمل آية الرؤية اعني قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الآية على الظاهر وترك تاويلها بالانكشاف التام
العلمي كما فعله النافون لجوازها فلانه اشترط في صرف النصوص عن
ظواهرها وتاويلها ان يكون موديا الى المحال كلزوم جسميته تعالى في
حمل اية الاستوا على ظاهرها وآية الرؤية غير مود الى المحال اصلا لان
الرؤية نوع كشف للمرئي عند الرائي ونوع علم للرائي بالمرئي الا انه اتم
كشفا واوضح بيانا للمرئي من العلم به بطريق آخر غير الرؤية وبيانه انا اذا
عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من العلم ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من العلم
والادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الشاهد هذا
الادراك الا بما هو في جهة ومكان فهل يصح ان يقع مثل هذه الحالة الادراكية
بدون الشرايط المعتبرة في الشاهد ويتعلق بذات الله تعالى منزها عن تلك
الشرايط فيه نزاع والا فلا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي و

للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج من العين للمرئي فمنعت المعتزلة تعلق مثل هذه الحالة الادراكية
بذاته تعالى بدون تلك الشرايط قياسًا للغايب على الشاهد وجوزه الاشاعرة
قياسا على انه جاز بالاتفاق تعلق العلم التام به مع كونه ليس في جهة ولا
مكان فاذا جاز تعلق العلم التام به وليس في جهة اي منزها عن تلك
الشرايط جاز تعلق الرؤية التي هي نوع من مطلق العلم واتم من سائر انواعه
به وليس في جهة وفيه بحث لان الرؤية وان كان علما مخصوصًا الا انها مغايرة
لساير انواع العلم مغايرة ذاتية فيجوز ان يشترط فيه ما لا يشترط في
ساير الانواع ثم ان المقابلة لكونها من الاضافات المتوافقة الاطراف
كالقرب والبعد يستلزم كون كل من طرفيها مقابلا للاخر فاشتراط المقابلة
في تحقق الرؤية يستلزم اشتراط وقوع كل من الرائي والمرئي في مقابلة
الاخر فلو لم يكن رؤية الله جايزة للخلق لم تجز لله تعالى رؤية الخلق لانتفاء
المقابلة بينهما مع انه تجوز بالاتفاق ان يرى الله الخالق وكما يجوز ان
يرى الله الخلق والحال انه تعالى ليس في مقابلتهم جاز ايضا ان يراه الخلق
من غير مقابلة من الله تعالى لهم ويرد على هذا ان الخصم لا يقول برؤيته تعالى
للخلق بالمعنى المتنازع فيه لاشتراطه عندهم بالمقابلة بل بمعنى الانكشاف
التام العلمي ولما استدل النافون بان المبصر اولا وبالذات الالوان والاشكال
والاضواء وهي من قبيل الكيفيات التي يجب تنزيهه تعالى عنه اجاب
قدس سره عنه بقوله وكما جاز ان يعلم علما تاما كما زعمتم من غير كيفية
معينة وصورة مشخصة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة
لانها نوع اتم من مطلق العلم وهذا ايضا انما يتم لو كان مطلق العلم طبيعة

نوعية

نوعية بين افرادها حتى يصح لاحدها ما يصح للاخر وليس فليس فتامل
الاصل العاشر الذي هو اخر الاصول من الركن الاول العلم والتصديق
بانه تعالى متعال عن التجزي والتعدد فان الوحدة تطلق ويراد بها عدم
التجزية والانقسام ويكثر اطلاق الواحد بهذا المعنى وقد يطلق بازاء
التعدد والكثرة ويكثر اطلاق الاحد والفرد بهذا المعنى فالله سبحانه
وتعالى من حيث انه منزه عن التركيب والمقادير ولا يقبل التجزية والانقسام
واحد لا شريك له ومن حيث انه متعال عن ان يكون له مثل فيتطرق الى
ذاته التعدد والاشتراك احد فرد لا ند له الند هو المناوي اي المخالف
في القوة كما ان المثل هو المساوي في القوة واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب
الوجود او بحصر المعبودية او بحصر الخالقية وبرهان الاول ان الواجب وجود م
لما كان عين ذاته عند المحققين من المتكلمين وجمهور الحكما والصوفية
لم يمكن ان يكون له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد تستدل عليه
على ما فصل في موضعه واما الثاني وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا
فقد دل عليه الدلايل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبيا عليهم
السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك
في العبادة قال الله سبحانه وتعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون واما الثالث فهو مطلوب هذا الاصل واليه اشار المص
قدس سره بقوله تفرد بالخلق والابداع وهو ايجاد الايس عن الليس
الوجود عن كتم العدم واستبد اي صار مستبدا منفردا بالايجاد
والاختراع وهو افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود
الذهني خارجيا وقوله لا مثل له ناظر الى الواحدية اي ليس احد يشابهه

فی الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغیر ذلک اعلی واجل مما فی المخلوقات
فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغیر وعلمه تعالی قدیم وکامل
وذاتی وکذا الحال فی سایر الصفات ولیس احد یساویه ایضا ویشارکه
فی الحقیقة اذ لا حقیقة کلیة له فیشارکه غیره لکون وجوده ووجوبه
وتعینه عین ذاته علی ما هو التحقیق وقوله ولا ضد له ناظرا الی الاحدیة
الفردانیة ای لیس احد یضاده وینازعه فی امر الالوهیة وینا ویه ویخالفه
فی ما اراده وبرهانه ای برهان کونه تعالی واحدا فردا بمعنی حصر الخالقیة فیه
علی ما عرفت ما یشیر الیه قوله سبحانه وتعالی لو کان فیهما ای فی الارض و
السماء آلهة متعددة الا الله ای غیر الله فان الا هنا بمعنی غیر علی ما بین
فی النحو لفسدتا ای لخرجتا عن هذا النظام المشاهد فالبرهان هو ما اشیر
الیه بهذه الآیة لا نفس هذه الآیة فانها حجة اقناعیة والملازمة عادیة
اذ العادة جاریة بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاکم لا قطعیة لجواز
ان یتفقا من غیر تمانع ولهم فی بیان البرهان المشار الیه بهذه الآیة المشهور
عندهم ببرهان التمانع تقریرات مذکورات فی کتبهم ولکن بیانه علی ما
ذکره المص قدس سره انهما لو کانا اثنین لامکن ان یرید احدهما امرا لانهما
فرضا صانعین قادرین علی الکمال ولو اراد احدهما امرا کحرکة زید مثلا
فالثانی ان کان مضطرا الی مساعدته فی ذلک المراد بان یمتنع منه المخالفة
والممانعة کان هذا الثانی المضطر مقهورا للاول عاجزا عن مخالفته ولم
یکن الها قادرا علی الکمال افمن یخلق کمن لا یخلق وان کان قادرا علی مخالفته
فیما اراده بان یرید خلاف ما اراده الاول کسکون زید مثلا ومدافعته
ای مدافعة مراد الاول بتحصیل مراده المخالف لمراد الاول وان لم یتحقق

هذه المخالفة والمدافعة بالفعل کان الثانی قویا قاهرا وکان الاله الاول
ضعیفا لا یقدر علی المخاصمة والذب عن نفسه قاصرا عن تحصیل مرامه
فلم یکن الاول الها قاهرا فوق الکل وهذا التقریر لهذا البرهان مما تفرد به
المص ولعمری انه تقریر متین لا یحوم حوله ما یرد علی تقریرات القوم کما لا یخفی

الرکن الثانی

من الارکان الاربعة العلم بصفات الله تعالی ای
التصدیق بثبوت الصفات السبعة له تعالی وانها قدیمة وانها زایدة علی
ذاته تعالی ومداره کما سبق علی عشرة اصول

الاصل الاول

فیه
مقامان الاول العلم ای التصدیق بان صانع العالم قادر ای بمعنی ان
تاثیره تعالی فی العالم بالقدرة والاختیار علی معنی انه یصح منه فعل العالم
وترکه من غیر لزوم لاحدهما لذاته هذا عند الملیین وذهبت الفلاسفة
الی ان تاثیره تعالی فیه بالایجاب لان فعل الخیر لازم لذاته لکن لا بمعنی ان
فاعلیته کفاعلیة المجبورین من ذوی الطبایع الجسمانیة من غیر شعور
وارادة لما یصدر عنه کاحراق النار واضاءة الشمس بل بمعنی انه تام فی
فاعلیته فهو الفیاض المطلق والجواد الحق فما تم استعداده للوجود یجب
صدوره عنه مع علمه بما یصدر عنه واختیاره فالقدرة عندهم کونه
بحیث ان شاء فعل وان لم یشا لم یفعل الا ان مقدم الشرطیة الاولی بالنسبة
الی وجود العالم دایم الوقوع ومقدم الشرطیة الثانیة بالنسبة الیه
دایم اللاوقوع وکلتا الشرطیتین صادقتان وصدق الشرطیة لا یستلزم
صدق طرفیهما ولا ینافی کذبهما ودوام الفعل وامتناع الترک بسبب الغیر
لا ینافی الاختیار کما ان العاقل ما دام عاقلا لا یغمض عینیه کلما قرب ابرة من
عینه بقصد الغمز فیهما من غیر تخلف مع انه یغمضهما بالاختیار وامتناع

ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فالنزاع بين
المتكلمين والحكما لفظى فان الايجاب بهذا المعنى يجامع الاختيار الا ان
منتهى سلسلة الاسباب عند المتكلمين هو الارادة وان المحال الترجح
من غير مرجح لا الترجيح من غير مرجح والارادة صفة من شانها ترجيح احد
المتساويين على الاخر وعند الحكيم الترجيح من غير مرجح ايضا محال وان
منتهى السلسلة هو الذات وهو منشا الارادة هذا والثانى ان
قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات فانه تعالى فى قوله وهو على كل شى
اى ممكن الوجود فيخرج الممتنع والواجب قدير صادق ومن اصدق
من الله حديثا ولهذا لم يورد دليلا على المقام الثانى بل اقتصر على برهان
المقام الاول فقال لان العالم محكم اى متقن او مشتمل على الحكم من حسن
الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح ولطايف الاثار وغرايب الاطوار
فى صنعته مرتب فى خلقته اى موضوع كل جزء من اجزائه فى موضعه
اللائق به بالقياس الى نظام الكل فيدل هذا دلالة قطعية على ان صانعه
وخالقه مستطيع قادر مختار كيف ومن راى ثوبا من ديباج حرير
حسن النسج وحسن التاليف بين الاجزاء متناسب التطريز فى
الصحاح الطراز علم الثوب فارسى معرب وقد طرز الثوب فهو مطرز
ومتناسب التطريف من طرفه جعلت فى طرفيه العلمان ثم توهم صدور
نسجه اى نسج ذلك الثوب من ميت اى جماد لا استطاعة له على النسج
بل على شى او انسان اى ذى حيوة لا قدرة له على شى اصلا كان ذلك
المتوهم منخلعا عن غريزة العقل وطبيعته ومنخرطا فى سلك اهل العناد
والجهل فلا ينفع معه البحث والكلام اذ لا فرق بينه وبين ساير الانعام

الاصل الثانى فيه ايضا مقامان المقام الاول العلم بانه تعالى
عالم فان الكل مطبقون على اثبات علمه تعالى الا شرذمة قليلة من قدماء
الفلاسفة لا يعبأ بهم لكنهم اختلفوا فى كيفية علمه تعالى بغيره والمتكلمون
لما اثبتوا له تعالى صفات زايدة على ذاته لم يشكل عليهم الامر فى تعلق
علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زايدة
عليه واما الحكما فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم وتحيرت افهامهم
فذهب البعض الى ان علمه بغيره من الحوادث حضورى ويشكل بعلمه
بالممتنعات وبعضهم الى انها صور مجردة غير قايمة بشى وهى التى اشتهرت
بالمثل الافلاطونية وذهب الشيخ الى انه بارتسام صورها فى ذاته بناء
على ان تكثر المعلولات واللوازم لا ينافى وحدة العلة الملزومة
وذهب المحقق الطوسى الى انها مرتسمة فى جوهر مجرد هو مع تلك الصور
كلوح منتقش بصور حاضر عنده وذهب المتالهون الى ان علمه بذاته
عين ذاته فهو علم بذاته وعلم اجمالى بمعلوماته وكما ان وجوده عين ذاته
وتجلى بجميع الموجودات كذلك علمه بذاته الذى هو عين ذاته تجلى فى
صور الاعيان التى هى ماهيات الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان
الثابتة وليست تلك الصور موجودة فى الخارج فلا يكون الجعل متعلقا
بها بحسب هذا الوجود بل هى فى ذواتها ووجوداتها العلمية محتاجة
الى ما يجعلها تلك الصور فهى صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس
وليست مرتسمة وحالة فى ذاته تعالى بل الذات الاحدى تجلى وظهر
فى الازل فيها فهى شئونات وتجليات للذات الاحدية من غير لزوم كثرة
فى ذاته فهى بهذا الاعتبار عين الذات فلا يتصور فيها الحلول والارتسام

المقام الثانی ان علمه تعالی بذاته شامل لجمیع المعلومات ومتعلق بجمیع
الموجودات ذاته تعالی او غیره کلیة او جزئیة فهو محیط بکل المخلوقات
احاطة علمیة لا یعزب ولا یشذ عنه مثقال ذرة فی الارض والسموات
یدرك حرکة الذرة فی جو الهوا یعلم السر واخفی ویطلع علی هواجس
الضمایر وخفیات السرایر وفی هذا التعمیم رد علی الفلاسفة حیث
اشتهر عنهم انه تعالی لا یعلم الجزئیات المادیة بالوجه الجزئی بل
انما یعلمها بوجه کلی منحصر فی الخارج فیها وقد کثر تشنیع الطوایف
علیهم فی ذلك حتی ان المص قدس سره کفرهم فی ذلك والمحققون
وجهوا کلامهم علی نحو لا یلزم کفرهم فلیراجع الی المطولات فهو تعالی
صادق فی قوله تعالی وهو بکل شی ای ما یمکن ان یعلم ویخبر لشمول علمه
تعالی بالمعدومات والممتنعات علیم ومرشد للناظرین المعتبرین
الی صدقه فی ادعاء انه عالم وان علمه شامل بقوله تعالی الا یعلم من خلق
ای الا یعلم الاشیا من اوجدها حسبما اقتضته حکمته وسبقت به
کلمته وهو اللطیف العلیم بخفیات الامور ودقایقها وما لطف منها
الخبیر العلیم ببواطن الاشیا من الخبرة وهی العلم بالخفایا الباطنة
فانظر کیف ارشدك الله تعالی الی الاستدلال بالخلق علی ثبوت العلم
وشموله لانك لا تستریب ای لا تشك فی دلالة الخلق اللطیف
المشتمل علی لطایف الاثار والصنع المزین بالترتیب اللایق وکون
هذا الخلق اللطیف والصنع المزین فی الشی الحقیر اللطیف فان
من رای خطوطا ملیحة او سمع الفاظا فصیحة تنبئ عن معان دقیقة
واغراض صحیحة علم قطعا ان فاعلها عالم بتفاصیلها فما ظنك

بمن خلق الافلاك والعناصر وما فیها من الجواهر والاعراض وانواع المعادن
والنباتات واصناف الحیوانات علی اتساق وانتظام واتقان واحکام
بحیث یتحیر فیه العقول والافهام ولا یفی بتفاصیلها الدفاتر و
الاقلام علی ما یشهد بذلك علم الهیئة والتشریح وعلم الاثار العلویة
والسفلیة والعلم الحیوان والنبات مع ان الانسان لم یوت من العلم
الا قلیلا ولم یجد الی الاکثر سبیلا فهل تشك بعد ذلك فی دلالتها
علی کمال علم الصانع بکیفیة الترتیب اللایق المتحقق بین اجزائها
والترصیف من رصفته ای احکمته فان قلت قد یصدر عن الحیوانات
العجم افعال متقنة محکمة فی ترتیب مساکنها وتدبیر معایشها کما یشاهد
من بیوت النحل وکثیر من الوحوش والطیور مع انها لیست من اولی
العلم قلنا ان موجد هذه الاثار هو الله تعالی علی ما هو اصول الاشعری
اذ لا موثر غیره عنده ولو سلم فلم لا یجوز ان یجعلها الله تعالی عالمة
بذلك ویلهمها حین ذلك الفعل کما یدل علیه ظاهر الکتاب والسنة
قال تعالی واوحی ربك الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا فما ذکره الله
تعالی فی مقام الارشاد هو المنتهی الذی لا یتصور مرتبة فوقه
فی الهدایة الی سبیل الرشد والحق والتعریف للمعارف الالهیة
ما جل منها ودق فاعتبر **الاصل الثالث** العلم بکونه تعالی حیا
ای ذا حیوة وهو الفعال الدراك واختلف فی معنی الحیوة فذهب اکثر
الاشاعرة والمعتزلة الی انه صفة حقیقیة قایمة بذاته تعالی لاجلها
صح لذاته ان یعلم ویقدر وذهب اخرون الی ان معناها انه لا یمتنع
منه ان یعلم ویقدر وهذا فی حقه تعالی واما فی حقنا فعبارة عن اعتدال

المزاج المخصوص بجنس الحيوان وقيل هو القوة له المعدة لقبول الحس
والحركة الارادية وبرهانه انه تعالى قد ثبت علمه وقدرته فان من
ثبت علمه وقدرته ثبتت بالضرورة العقلية حياته والحاصل انه
تعالى عالم قادر وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة كيف ولو تصور
على صيغة المجهول قادر على كل شي عالم بكل شي فاعل للكل مريد لجميع
الكاينات كما هو شانه تعالى من دون ان يكون حيا لجاز ايضا
ان نشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات
اي بين الحركات والسكنات اذ لا يتصور التردد في السكنات بل
يشك في حياة ارباب الحرف والصناعات حال اشتغالهم ببدايع
الاختراعات و ذلك الشك والتجويز انغماس في غمرة الجهالات
لا ينفع لصاحبه الايات والمقالات الغمرة الشدة واصله مجتمع الماء
الكثير **الاصل الرابع** العلم بانه تعالى مريد لافعاله الاختيارية
وانه لا موجود الا وهو مستند ابتداء او بواسطة الى مشيته كما
كما قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فافعالنا الاختيارية ايضا
بمشيته وصادر عن ارادته فاذا كان الكل صادرا عنه بارادته
ومشيته فهو المبدي والمعيد اي الذي بدا خلق الاشياء ثم يعيدها
فان الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله يسمى ابداء واذا كان مسبوقا
بمثله يسمى اعادة تامل الفعال لما يريد لا يمتنع عليه مراده من افعاله
وافعال غيره و برهانه انه كيف لا يكون تعالى مريدا لما صدر عنه
والحال انه كل فعل صدر عنه كحركة زيد امكن ان يصدر منه
ضده بدله ايضا كسكونه لان كلا منهما ممكن وما لا ضد له كالجواهر امكن ان يصدر

منه ذلك الصادر بعينه بناء على ان الوقت ليس من المشخصات
قبله اي قبل وقته الذي يوقع فيه وبعده والحاصل ان تخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون بعض
يقتضي مخصصا يرجح احدهما على الاخر ويعين له وقتا دون ساير
الاوقات ولا يجوز ان يكون المخصص هو القدرة اذ القدرة تناسب
الضدين والوقتين مناسبة واحدة من غير ترجيح لاحدهما على
الآخر لان المقتضي لقدرته تعالى هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان وهو مشترك بين الممكنات فلا بد من ارادة اي من صفة
اخرى مغايرة للقدرة مسماة بالارادة صارفة للقدرة الى احد المقدورين
المتساويين ومخصص لاحدهما بالوقوع وهو المطلوب ولا يقتضي تعلق
الارادة باحدهما مخصصا آخر لانها صفة تعلقها باحدهما ووقوعه
في وقت معين لذاتها المخصوصة لا يقال يجب وجوب ذلك الجانب
في ذلك الوقت وتمتنع الآخر فيلزم الايجاب لانا نقول الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه حقق ذلك في موضعه واعلم
انه لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه بل نجد
في انفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ثم يحتاج
الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل
والقوة العضلية هي القدرة وتصور الشي هو الشعور بالمقدور
ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان
هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية بل هو نفس تاكد الشوق
فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء

فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله تعالى بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة
زايدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زايدا ايضا على ذاته
وارادة كذلك ويجعلون للمجموع مدخلا فى الايجاد سوى العلم بالمصلحة
فيكون هى غاية لا علة غائية واما الحكما فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشيا
هو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافيين فى الايجاد وليس له شبه
بالميلان النفسانى الذى للانسان زايدة على ذاته مسماة بالارادة
بل العلم يغنى عنها ويكفى مخصصا ونحن نقول لو اغنى العلم عن صفة
الارادة فى تخصيص المعلوم بالوقوع فى وقته المعين حتى يقال يصح ان انما وجد
هذا دون غيره وفى الوقت الذى وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع
استواء نسبة الفاعل والقدرة الى الكل لانه سبق العلم بوجوده فى ذلك
الوقت دون غيره ودون غير ذلك الوقت لا لتعلق الارادة به لجاز ان
يغنى العلم عن صفة القدرة ايضا حتى يصح ان يقال وجد المعلول وصدر
منه بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده والحاصل ان اغناء العلم عن
الارادة يستلزم اغناءه عن القدرة ايضا فارجاع الارادة الى العلم
دون القدرة تحكم الا انه ينبغى ان يعلم ان مذهب الحكما ان علمه تعالى
بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل موجب لفيضان الوجود وصدور
المعلول الا ان هذا العلم من حيث انه يصح صدور الممكنات عنه يسمى
قدرة ومن حيث انه كاف فى وجودها ومرجح لطرف وجودها على عدمها
تسمى ارادة وذكروا ان العلم فينا قد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى
على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير هذا
التوهم سببا لسقوطه وان تصور المرض يوجب تحققه ومن هذا القبيل

تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم والعين الذى علم تاثيره بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلى سببا
لوجود الممكنات فى الخارج فليس هناك الا صفة العلم الذى هو
عين الذات فما يترتب فينا على الذات والصفة معا يترتب على ذاته
تعالى مثلا ذاتنا ليست كافية فى انكشاف الاشيا بل نحتاج الى صفة
زايدة قايمة بنا بخلاف ذاته تعالى فان المفهومات باسرها منكشفة
عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار علم وكذا الحال فى القدرة والارادة
وساير الصفات فليس هناك الا ذات واحدة تسمى بكل اعتبار باسم خاص
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى هذا هو
تحقيق مذهبهم **الاصل الخامس** فى سمعه وبصره تعالى قد تعاضدت
الادلة السمعية وانعقد الاجماع على انه تعالى سميع بصير وان
سمعه يشمل جميع المسموعات وبصره جميع المبصرات بحيث لا يعزب ولا
يشذ عن رؤيته هواجس اى خواطر الضمير وخفايا الوهم والتفكير
ناظرا الى شمول البصر على غير ترتيب اللف ولا يشذ عن سمعه صوت
دبيب النملة السودا اى حركة مشيها فى الليلة الظلماء على الصخرة
الصما فاذا راى الله وسمع ما ذكر مع كمال بعده عن الرؤية والسمع فى
الشاهد فما ظنك بما نراه ونسمع لكن اختلف فى انهما راجعان الى
العلم حتى يكون سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات وبصره عن علمه
بالمبصرات او انهما صفتان زايدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى
والحكما الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى واستدلوا عليه بانه
كيف لا يكون صانع العالم سميعا بصيرا اى متصفا بصفتين زايدتين

يتعلقان بالمسموعات والمبصرات كما فينا ولله المثل الاعلى والسمع والبصر
اى والحال ان كلا من هاتين الصفتين كمال لموصوفهما بالضرورة لكون
كل منهما مبدا لنحو معين من الادراك لا يتاتى بدونها ولان ضديهما
اعنى الصمم والعمى نقيصتان يجب تنزيهه تعالى لا محالة وليس شيء
منهما بنقص لامتناع كون صفة واحدة صفة كمال ونقص معا والله تعالى
لكونه حيا يصح اتصافه بهما وكل ما يصح له من الكمالات ثبت له بالفعل
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو عليه
تعالى محال وايضا المخلوق متصف بهذين الكمالين فلو لم يكن الخالق متصفا
بهما على وجه اتم واكمل لزم كون المخلوق اكمل من الخالق فكيف يكون
المخلوق الناقص في نفسه المحتاج الى خالقه في الوجود وما يتبعه
من الكمالات اكمل من الخالق وكيف يكون المصنوع اشرف واتم من
الصانع وكيف تعدل وتبعد عن الجور القسمة مهما ظرف زمان
لتعتدل اى القسمة كيف تعتدل وقت ان وقع في تلك القسمة النقص
كالعراء عن صفة السمع والبصر في جهته تعالى والكمال وهو
السمع والبصر في جهة خلقه وصنعته مع ان قضية العقل تعكس
القضية الكم السمع والبصر وله تعالى الصمم والعمى تلك اذا قسمة
ضيزى او نقول لو لم يكن الله سميعا بصيرا كيف تستقيم حجة ابراهيم
على نبينا وعليه السلام على ابيه آزر اذ ظرف زمان للحجة اى حجته
عليه وقت ان كان ابوه يعبد الاصنام جهلا وغيا اذ العاقل المهتدى
لا يعبد ما ينحته فقال تفسير لحجته وقتئذ اى حجته عليه كان قوله
له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فيعرف حالك ويسمع ذكرك ويرى

خضوعك ولا يغنى عنك شيئا من جلب نفع ودفع ضر دعاه الى الهدى
وبين ضلاله واحتج عليه ابلغ احتجاج وارشقه برفق وحسن ادب حيث
لم يصرح بضلاله بل طلب العلة التى تدعو الى عبادة ما يستخف به العقل
الصريح ويابى الركون فضلا عن عبادته التى هى غاية التعظيم ولا يحق الا
لمن له الاستغناء التام والانعام العام وهو الخالق الرازق المحيى المميت المعاقب
المثيب ونبه على ان العاقل ينبغى ان يفعل ما يفعل لغرض صحيح والشيء
الممكن ولو كان حيا مميزا سميعا بصيرا مقتدرا على النفع والضر يستنكف
العقل القويم عن عبادته وان كان اشرف الخلق كالملائكة والنبيين
لما يراه مثله فى الحاجة وكونه مسخرا تحت القدرة القاهرة الواجبة
فكيف اذا كان جمادا لا يسمع ولا يبصر فلو لم يجب بمقتضى العقل
كون المعبود سميعا بصيرا لانقلب على ابراهيم حجته فى معبوده
الذى دعا اباه اليه ولو انقلب عليه ذلك المذكور من حجته على ابيه
وقومه فى معبوده لاصبحت حجته وصارت داحضة زايلة ودلالته
على مطلوبه ساقطة لانها تكون عليه لا له ولو كانت حجته داحضة
ساقطة الدلالة لم يصدق قوله تعالى فى مدحه احتجاج ابراهيم
وتلك مشيرا الى ما احتج به ابراهيم على ابيه وقومه حجتنا باضافتها
الى نون العظمة تنويها لشانها اتيناها اى علمناها ابراهيم لتكون حجة
له على قومه نرفع درجات متفاوتة من نشاء فى العلم والمجد ثم ان
النافين للسمع والبصر استدلوا على نفيهما عنه تعالى بانهما تاثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو فى حقه تعالى محال ونحن
نقول فى جوابهم كما عقل بالاتفاق كونه تعالى فاعلا لا افعاله بلا جارحة

وعضو كاليد مثلا فينا وعالما بجميع المعلومات بلا قلب متقلب
ودماغ مقر للحواس فليعقل ايضا كونه تعالى بصيرا مدركا
للمبصرات مثل ادراكنا اياها بالحدقة وحاسة البصر لكن بلا حدقة
وسميعا مدركا للمسموعات كادراكنا اياها بالاذن لكن بلا اذن
اذ لا فرق بينهما اي بين المعقول الذي هو كونه فاعلا وعالما بلا آلة وقوة
وبين كونه سميعا بصيرا بلا حاسة فكما ان ذاته تعالى لا يشبه ذات
الخلق فكذا صفاته العلى لا تشبه صفات الخلق فيسمع ويرى لا يعزب
عن سمعه مسموع وان خفي ولا يغيب عن رؤيته مرئي وان دق لا
يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام يرى من غير حدقة واجفان ويسمع
من غير اصمخة واذان كما يعلم من غير قلب وجنان ويبطش من غير جارحة
ويدان والاحتياج الى الآلة في هذه كلها انما هو في حقنا لقصورنا وعجزنا
دون حقه تعالى فانه تعالى يدرك جميع الاشياء معقولاتها ومحسوساتها
مبصراتها ومسموعاتها بذاته لا بتوسط الآلات كما فينا **الاصل السادس**
العلم بانه تعالى متكلم ولا خلاف في ذلك بين اهل الملة لما تواتر من
الانبياء انهم كانوا يقولون امر الله تعالى على كذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
وكل ذلك من اقسام الكلام لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه
وذلك لما راوا ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه
مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون اربع فرق بعدد مقدمات
القياسين فرقتان منهم وهم المعتزلة والكرامية ذهبوا الى حقية

القياس الثاني والمعتزلة قدحوا في صغرى القياس الاول والكرامية
في كبراه وفرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى حقيقة
القياس الاول الا ان الحنابلة قدحوا في كبرى القياس الثاني والاشاعرة
في صغراه وقالوا انه تعالى متكلم بكلام هو وصف قايم بذاته
وهو معنى واحد بسيط ليس بحرف ولا صوت مثل كلام غيره بل لا يشبه
كلامه كلام غيره لان كلامه صفة من صفات الربوبية ازلية قايمة
بذاته هو بها آمر وناه ومخبر الى غير ذلك وكلام غيره الفاظ حادثة لتعاقب
اجزائها في الوجود كما لا يشبه وجوده لكونه واجبا متاكدا قايما
بذاته وجوده غيره لعروضه وعدم قيامه بذاته واستفادته من
الغير بل لا تشابه بين صفات الباري وصفات الادميين مطلقا
لان صفات الادميين زايدة على ذاتهم بتكثر وحدتهم وبتقوم ابنيتهم
بتلك الصفات وبتعين حدودهم ورسومهم بها وصفات الباري
سبحانه لا تحد ذاته ولا ترسمه كذا قال المص قدس سره في بعض رسايله
واعلم انه قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من الحروف ونفسي وهو
ما يدل عليها باللفظ كما تقول ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والكلام
بالحقيقة هو كلام النفس وانما الاصوات قطعت قطعا مختلفة تسمى
حروفا بآلات معدة لذلك من الحنجرة والعضلات والشفة وركبت
بعضها مع بعض ووضعت للدلالات على ما في النفس اذ التحقق ان
الالفاظ وضعت بازاء الصور العقلية كما يدل عليها تارة بالحركات
والاشارات كما في الاخرس وتارة بالكتابة والنقوش الا انه للفظ اعم
فائدة واشمل عائدة لتناولها للموجود حاضرا كان او غايبا والمعدوم ممكنا

او ممتنعا والمحسوس والمعقول مع كونه خفيف المؤنة لان الصوت كيفية
عارضة للنفس الضروري من قبل الطبيعة دون تكلف بخلاف الكتابة
لاحتياجها الى ادوات تتعسر حضورها في جميع الاوقات وبخلاف الاشارة
لاختصاصها بالموجود المحسوس الحاضر وكيف التبس هذا مع كمال وضوحه
على طايفة من الاغبياء وهم المعتزلة حيث انكروا الكلام النفسي وحصروا
الكلام في اللفظي وقالوا النفسي غير معقول اذ لا يعقل كلام غير المؤلف
من الالفاظ والحروف الحادثة ومعنى كونه تعالى متكلما عندهم انه
موجد لتلك الحروف والكلمات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل والنبي
او غيرها كشجرة موسى عليه السلام ولم يلتبس انقسام الكلام الى اللفظي و
النفسي على جهلة الشعرا حتى قال قائلهم ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا واعلم ان التفصيل في هذا المقام انه اذا
اخبر الله تعالى عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبياء
عليهم السلام الى اممهم بعبارات دالة عليها فلا شك ان ههنا امورا
ثلاثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة
يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة
معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة الى الله تعالى فان كان كلامه
عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك
المعاني والعبارات المخلوقة فلا شك في حدوثها وما اثبته المتكلمون
من الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة كما يشعر به قولهم
ان كلامه تعالى صفة واحدة يتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات

ويدل عليها بالعبارة او الكتابة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية
فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف في العبارات دون المعبر عنه
فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا
شك ان قيامها به ليس الا باعتبار صور معلوميتها وليس صفة
براسه بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كانت عبارات
او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصلي
من مقولات الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل
الذوات وبعضها من قبيل الاعراض فكيف يقوم به سبحانه ولصاحب
المواقف كلام في تحقيق الكلام النفسي فصلوها في موضعه قال الشيخ
قدس سره في بعض تصانيفه من اراد ان يعد صفات الباري فقد
اخطا بل الواجب على العاقل ان يتامل ويعلم ان صفات الباري تعالى
لا يتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد
الاشارات واذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع
واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنونات
علمه على قلب احد من الناس من الاسرار الالهية ودقايق جبروته
يقال متكلم فاذن كلام الباري ليس شيئا سوى افادة مكنوناته على من
يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه شرفه
بقربه وقربه من قدسه واجلسه على بساط انسه وكلمه بعلم ذاته كما شاء
بكلامه وكما اراد سمع انتهى وهذا يلايم ما ذهب اليه الحكماء من ارجاع
جميع الصفات الالهية الى العلم وكلام الصوفية ايضا يقرب من
هذا كما هو الظاهر من تتبع كلامهم واعلم ان الحنابلة ذهبوا الى ان

كلامه تعالى حروف واصوات ومع ذلك هي قديمة ومنعوا ان كل ما هو
مؤلف من حروف واصوات مترتبة حادث بل قال بعضهم جهلا
بقدم الجلد والغلاف ونعم ما قال بعض المحققين ما بالهم لم
يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف ولما كان ما ذهبوا
اليه مخالفا للضرورة العقلية قال المص قدس سره ردا عليهم
ومن لم يعقله اي لم يمنعه عقله الذي يمتاز به الانسان عن سائر
الحيوان ولا نهاه نهاه بضم النون بمعنى العقل عن ان يقول لساني
الذي هو محل الكلام حادث ولكن ما يحدث فيه من الكلام بقدرتي
الحادثة قديم فاقطع عن عقله السقيم طمعك لانه لم يدرك ما هو
اجلى الضروريات وهو امتناع مجامعة قدم الحال مع حدوث
المحل وكف عن خطابه لسانك لانه كالانعام فلا يستحق ان يخاطب
كيف ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله زمانا شي وان
حرف الباء يتلفظ قبل تلفظ السين في قوله بسم الله فلا يكون
السين المتاخر بلفظه عن الباء زمانا قديما غير متاخر عن الشي فتنزه
كل التنزيه عن الالتفات اليه قلبك وعده همجا بعيدا عن ادراك
الحق متوغلا في العجز والضلال ولا تستبعد هذا فلله الحكيم
سري في ابعاد بعض العباد من سلوك طريق السداد ومن
يضلل الله فما له من هاد الى سبيل الرشاد والمعتزله تمسكوا بوجوه
الاول ان كلام الله مسموع لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وللاجماع
بان موسى سمع كلام الله ولا يتصور اسماع النفسي فتعين اللفظي واجاب
عنه المص قدس سره بقوله ومن استبعد وانكر ان يسمع موسى على

نبينا وعليه السلام في الدنيا كلاما نفسيا ليس بحرف ولا صوت
بناء على زعم ان المسموعية من الكيفيات العارضة للصوت
ومن خواصه فليستنكر رؤية الله تعالى في الاخرة اذ لا فرق
بين هذا وبين ان يرى في الاخرة موجود ليس بجسم ولا لون اي متلون
وان عقل وجوز عقله ان يرى الله في الاخرة مع انه ما ليس بلون ولا
جسم ولا ذي قدر ولا كمية وبالجملة ليس فيه خواص المبصرات وهو الى
الآن لم ير في الشاهد غيره اي غير ما ذكر لان كل ما رآه الى الآن فقد
رآه جسما متلونا متقدرا متكمما فليعقل في حاسة السمع ايضا
ان يسمع ما لم يسمعه الى الآن مثل ما عقله في حاسة البصر لان ادراك
الحواس عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحاسة فيجوز ان يخلق الله
عقيب صرف الباصرة والسامعة ادراك كل موجود حتى الذات
والصفات غايته ان سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق
خرق العادة الا انه يرد ان الخصم لا يستنكف عن استنكار رؤية
ما ليس بجسم ولون اذ لم يجوزوا رؤية الله في الاخرة كما سبق فلا يصح
القياس ولا يصلح هذا الزاما لهم الا ان يبنى الكلام على التحقيق و
الثاني مما تمسك به المعتزلة ان كلام الله متكثر الى الامر والنهي والخبر
مفصل الى السور والايات قال الله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت
وهذا انما ينطبق على اللفظي واجاب عنه المص بان هذا التعدد والاختلاف
انما هو بحسب التعلقات كما في صفة العلم كيف وان عقل
عاقل ان يكون له تعالى علم واحد بسيط اجمالي قديم هو علم متعلق
بجميع الموجودات الحادثة ومع ذلك لا يلزم حدوث العلم ولا

نكثره فليعقل مثل ذلك فى الكلام ايضا بان يكون صفة واحدة قديمة
ثابتة للذات فى الازل هو كلام ملتبس بجميع ما دل عليه بالعبارات المختلفة
سريانية وعبرية وعربية امرا ونهيا خبرا ماضويا واستقباليا الا ان
ذلك انما هو فى التعلقات والاضافات الثالث مما تمسكوا به ان
كلامه تعالى مقروء بالالسن محفوظ فى القلوب مكتوب فى المصاحف
وهذه كلها من خواص اللفظ الحادث دون النفسى القديم اذ النفسى قايم
بذاته تعالى على ما زعمتم فكيف يكون حالا فى الالسن والمصاحف وجوابه
انا لا نسلم ان كون الشئ مقروا باللسان محفوظا بالجنان مرئيا بالحدقة
والاجفان منقوشا فى الصحف والجدران يستلزم حلول ذاته فى هذه
المحال فانا نكتب السموات والارض وما هو اعظم منها كالجنة والنار
فى ورقة ونحفظها فى قلبنا ونراها باعيننا من غير حلول ذاتها
فيها وان عقل عاقل كون السموات السبع مع كمال عظمها وكون الجنة
التى عرضها كعرض السموات والارض والنار التى اعظم من الجنة مكتوبا
فى ورقة صغيرة وخريطة حقيرة ومحفوظا فى مقدار ذرة من القلب
الصنوبرى وكذا ان عقل ان ذلك المذكور من الاجرام العظام مرئى فى
مقدار عدسة من الحدقة التى لا مقدار لها بالنسبة الى تلك الاجسام
من غير ان يحل ذات السموات السبع وذات الجنة والنار فى الحدقة و
الورقة والقلب لامتناع حلولها فيها فليعقل كون الكلام النفسى ايضا
مقروا بالالسنة التى فينا بحروفه المسموعة الملفوظة محفوظا فى
القلوب التى فى جوفنا بالفاظه المخيلة مكتوبا فى المصاحف باشكال
الكتابة وصور الحروف الدالة عليه من غير حلول ذات الكلام الذى هو

اعظم الجنة

معنى قديم قايم بذات الله تعالى فيها اذ لو حل ذات الشئ بكتب النقوش الموضوعة
للحروف الدالة عليه فى محل الكتابة لحل ذات الله تعالى عن الحلول بكتبة
اسمه الجلالة فى الورق ولو حل ذلك فى الورق لحل ذات النار ايضا فى الورق
اذا كتبت ولو حلت هى فيه لاحترق الورق لان النار جوهر محرق والاحراق
لازم لذاته يمتنع تخلفه عنها وتوضيح المقام ان للشئ وجودات اربعة مترتبة
وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا
فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهى على ما
فى الاعيان والوجود الحقيقى الاصيلى الذى يكون منشا لترتب الاثار و
الاحكام ومبداء لاتصاف المحل بالشئ هو الوجود العينى الذى هو وجود
ذات الشئ وحقيقته فان الكريم المتصف بالكرم من حصل فيه الكرم
بذاته لا من تصور الكرم او تلفظ به واما الوجودات الباقية فهى فى
الحقيقة وجودات لامور اخر فان الموجود فى الذهن من زيد مثلا
هو صورته العلمية وفى العبارة صوت موضوع بازائه وفى الكتابة
نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف
الوجود الى الصورة العلمية او الى اللفظ الموضوع بازائها او الى النقش
الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا اصليا من قبيل الوجود
فى الاعيان وقد حقق هذا فى محله **الاصل السابع** فى تحقيق قدم
كلامه تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وانما التزم المعتزلة من كون
كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا فى الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مولفة من الحروف والاصوات

الحادثة القايمة بذاته تعالى ومنعوا ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة
لما اثبتوا الكلام النفسي وقالوا انه معنى واحد بسيط قايم بذاته ذهبوا
الى ان كلامه النفسي القايم بذاته قديم وكذا جميع صفاته الحقيقية
محضة كانت كالحيوة او ذات اضافة كالعلم والقدرة قديمة خلافا
للكرامية فانهم جوزوا قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى والحق قدم
جميع صفاته اذ يستحيل ان يكون القديم محلا للحوادث اي الموجودات
بعد العدم وداخلا تحت التغير الناشي من حدوث الحال بل يجب
للصفات الحقيقية الثابتة للذات القديمة من نعوت القدم ما
يجب للذات الموصوفة بها من القدم وامتناع العدم فلا يعتريه التغيرات
من حدوث الصفات ولا تحله الحادثات ولما كان المراد بالحادث
الموجود بعد العدم اختص بالصفات الحقيقية مطلقا واما الاضافات
المحضة كالمعية والقبلية وما في عدادها من السلوب فيجوز اتصاف
الواجب بها ككونه ليس بجسم ورازقا لزيد الموجود ويجوز التغير والتبدل
ايضا فيها في الجملة كخالقية زيد وعدم خالقيته وذلك لان التبدل
فيها في الجملة انما هو تغير ما اضيف اليه لا تغير في ذاته تعالى
كما اذا انقلب الشي عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير
والتغير الذي في الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما هو في
تعلقاتها لا فيها انفسها حتى يلزم التغير في الذات بل الذات لم يزل في
حال قدمه موصوفا بمحامد الصفات الحقيقية ولا يزال موصوفا في
ابده كذلك بمحامد الصفات منزها عن تغير الحالات الناشية
من قيام الصفات الحادثة بالذات والحاصل انه لا يقوم بذاته تعالى

الناشية ص

حادث ولا يجوز ان يكون محلا للحوادث لان محل الحوادث لا يخلو عنها
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فينتج ان محل الحوادث حادث
اما الكبرى فقد مر بيانه واما الصغرى فقد بينوها بوجهين
احدهما ان محل الحادث والمتصف به لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شي من القديم كذلك
لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن
قابليته وهي حادثة لما تقرر ايضا من ان جواز ازلية القابلية
يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث بوصف
الحدوث وهو محال وضعف كلا الوجهين اما الاول فلان الضد
ان اريد به ما هو به ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا ولو
سلم فلا نسلم ان الموصوف لا يخ عن الضدين وان اريد مجرد المنافي
فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان الحدوث والقدم من صفات
الموجود فعدم الحادث ليس بقديم ولا حادث واما الثاني فلان
القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف فازليتها انما
يقتضي ازلية امكان المقبول لا امكان ازليته وقد حقق في محله
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية ولا يستلزمه وايضا
انما ثبت نعت الحدوث للاجسام المخلوقة الحادثة من حيث تعرضها
وكونها معرضة للتغير الناشي من تعاقب المتغيرات عليها كالحركة
والسكون على ما مر وتقلب الاوصاف الحادثة عليها فكيف يكون
خالقها القديم مشاركا لها في قبول التغير المستلزم للحدوث
المنافي للخالقية ويبتني على هذا المذكور من قدم جميع صفاته ان كلامه

النفسي ايضا قديم قايم بذاته وانما الحادث هو المتسم بسمات الحدوث
مثل كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا مكتوبا مسموعا مقرونا بالتحدى معجزا
مفصلا الى الايات والسور قابلا للنسخ وغير ذلك وهي الاصوات
المقطعة الدالة عليه واعلم ان المعتزلة تمسكوا ايضا في نفي الكلام
الازلي بان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار وغير
ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والخبر بلا
سامع والندا والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث
لا يعقل صدوره من الحكيم تعالى والجواب ان السفه والعبث انما يلزم
لو خوطب المعدوم وامر حين عدمه واما على تقدير وجوده بان
يكون طلبا للفعل ممن سيكون ويكون ذلك الطلب مستمرا الى
زمان وجوده فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه
سيولد فانه كما عقل في هذه الصورة قيام طلب التعلم من الولد
وقيام ارادته اي ارادة تعلم الولد بذات الوالد متعلق بالقيام
وقوله قبل ان يخلق ولده الذي طلب منه التعلم ظرف للقيام حتى
اذا خلق ولده وتولد وعقل اي صار مكلفا عاقلا وخلق الله
له علما ضروريا او اكتسابيا بمباشرة الاسباب من اخبار والده او غيره
بما وجد في قلب ابيه واستمر الى هذا الآن من الطلب منه التعلم وارادته
ذلك منه صار الولد الآن مامورا بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه
ودام وجوده واستمر الى معرفته ولده ذلك الطلب وليعقل ايضا
قيام الطلب اي طلب الله تعالى من موسى خلع نعليه الذي دل عليه
قوله تعالى في كلامه القديم مخاطبا بموسى اخلع نعليك وقوله

بذات الله عز وجل متعلق بقيام الطلب اي فليعقل قيام هذا الطلب
وارادته بذاته عز وعلا واستمرار ذلك الامر الازلي الى زمان وجود
موسى ومصير موسى عم مخاطبا به ومامورا بامتثاله بعد وجوده
ولا يلزم منه تكليف الغافل والطلب من الذاهل اذا استمر هذا التكليف
والطلب الى ان خلقت في الطور له معرفته بذلك الطلب الازلي وخلق
له سمع ايضا لذلك الكلام القديم الدال على ذلك الطلب وتحقيقه
ان الكلام النفسي لكونه خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لا يلاحظ
فيه الازمنة المخاطبين المقدرين على محاذاة ما اعتبره ايمة العربية
من حكاية الحال الماضية واعتبار المضي والحضور والاستقبال في
الحالية بالقياس الى زمان الفعل لا زمان التكلم وبهذا يندفع
شبهة اخرى ايضا وهي انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه
ازليا يلزم الكذب في الاخبار الماضية مثل قال موسى وعصى فرعون
لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل
لانا نقول اشتمال الكلام النفسي على المضي والحضور والاستقبال انما
هو بالنظر الى زمان المخاطب لا الى زمان التكلم كما اذا ارسلت شخصا
الى شخص تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك كذا مع انه حين الارسال
لم يتحقق الارسال بعد فتلاحظ حال المخاطب

الاصل الثامن

في تحقيق ان علمه قديم والاشارة الى حل الاشكال الذي يترآءى في قدمه
وهو انه اذا كان علمه قديما وهو يتعلق بالحوادث المتغيرة فاذا تغير
حال المعلوم فان لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان
تغير لزم التغير في ذاته مثلا اذا علم ان زيدا قايم الآن ثم اذا قعد فاما

ان يزول ذلك العلم ويعلم انه قاعد او يبقى ذلك العلم والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه على تقدير قدم العلم يلزم ان يعلم في الازل الحوادث الاتية
فان علم انها موجودة لزم خلاف الواقع وان علم انها سيوجد وبعدما
وجدت ان علمها ايضا بذلك الوجه لزم الجهل وان ارتفع ذلك العلم
وعلم بانها موجودة يلزم زوال العلم الاول وحدوث العلم الثاني
فيلزم التغير والتبدل واجاب المتكلمون بان العلم قديم والتعلق
حادث ورد بان هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل
لان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما به الا بالقوة كما
ان البصر اذا لم يتعلق بشي لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل
والحاصل ان انكشاف الشيء المعين لابد فيه من تعلق العلم به ولا
يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به والا لكان
الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما به والحكما لذلك انكروا
علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة على الوجه الجزئي فحل هذا
الاشكال على نحو لا يحوم حوله السؤال هو ان الامتداد الزماني الذي
هو محدد التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث
جملة واحدة حاضرة لديه من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال
وانما التعاقب باعتبار حضور ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة
الى الزمانيات الواقعة تحت حيطة الزمان واما المراتب العالية
فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها وحاضرة
لديها يعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا ايضا من

وابعد صح

غير

غير اتصافها بالنسبة اليه بشيء من ذلك فهو تعالى لم يزل في قدمه
عالما بذاته وصفاته العلى وبكل ما يحدث من مخلوقاته على وجه لا
يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا للواقع لانه لا يعلمها بسبب حضورها
في الزمان بل يعلمها علما متعاليا عن الزمان فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكاين وسيكون
بل هي دايمة حاضرة لديه في اوقاتها ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث
له علم اخر بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي اذ لم يكن العلم
الازلي متعلقا بها من حيث انها سيوجد حتى يلزم ان يحدث علم اخر
بل كان متعلقا بها في الازل موجودا كل في وقته ولا يتجدد هذا
العلم كما لو خلق لنا علم بسبب الاطلاع على الاسباب المودية بقدوم
زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا وفرضا لدوام
العلم بالسبب حتى طلعت الشمس وقدم زيد لكان قدوم زيد
عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم السابق على تحققه
من غير تجدد علم اخر به عند وقوعه في ذلك الوقت وهكذا الحال
اذا فرض ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع
على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة المتعاقبة
بحسب الحساب ومن هذا القبيل ايضا علمنا بالاحوال المترتبة المتعاقبة
السابقة فان هذا العلم لا يتغير اصلا فهكذا ينبغي ان يفهم قدم علم الله
تعالى مع تعلقه في الازل بجميع الحوادث الاتيه من غير لزوم تبدل وتغير
لا يقال فيجب ان يوجد الحوادث المعلومة له في الخارج على النحو الذي علمه
في الازل وواقعة بحسب ما علمه وبمقتضاه فيكون الصور العلمية

له تعالى اسبابا بالوجود معلوماتها في الخارج فيما لا يزال ومعينات لها ويكون
هي في وجوداتها وتعيناتها تابعة لها وهذا ينافي كون العلم تابعا
للمعلوم على ما هو التحقيق لانا نقول العلم تابع لنفس المعلوم وماهيته
وهذا لا ينافي كون المعلوم تابعا له في وجوده وفعليته وتوضيحه ان علمه
تعالى في الازل بالمعلول المعين الحادث تابع لماهية بمعنى ان خصوصية
العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية ووجود
الماهية وفعليتها فيما لا يزال تابعة لعلمه الازلي بها التابع لماهيته
بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على
هذه الخصوصية لزم ان يتحقق ويوجد على هذه الخصوصية ولو كان علمه
بنحو آخر لزم ان يتحقق على النحو الاخر هكذا حقق هذا المقام **الاصل**
التاسع في اثبات ان ارادته تعالى قديمة قايمة بذاته تعالى وكذا تعلقها
بوجود الحوادث ايضا قديمة على ما قال وهي في القدم اي الازل تعلقت
باحداث الحوادث في اوقاتها اللايقة بها فيما لا يزال فان قلت تعلق الارادة
الازلية بوجود ام يكفي في ذلك فلو كانت الارادة وتعلقها كلاهما ازليين
لزم اما قدم الحادث وازليته او تخلف الاثر عن المؤثر التام قلت اذا كان
الفاعل مختارا يجوز ان يتعلق في الازل ارادته بوجود المعلول فيما لا يزال
فيجب ان لا يوجد المعلول الا فيما لا يزال ضرورة ان اثر المختار انما يكون على وفق
ارادته كما اذا اراد الفاعل المختار ايجاد جسم ما على صفة معينة من الطول
والعرض يجب ان يوجد المعلول بهذه الصفة فلما تعلق ههنا ارادة الفاعل
بوجوده الحادث لم يتصور الا كونه حادثا فح لا يلزم التخلف اذ مقتضى العلة
الوجود اللايزالي للمعلول لا الآن مرجح التعلق الازلي بالوجود في ذلك الوقت

فيما لا يزال هو تعلق علمه الازلي بوجوده فيه لكونه اصلح على نحو ما قالوا في
نظام العالم فتعلق الارادة في الازل بوجود الحوادث في اوقاتها المعينة
انما هو على وفق العلم الازلي بوجودها على ذلك النحو المعين الذي هو
اوفق لنظام الكل من حيث هو كل ثم ان المعتزلة والكرامية ذهبوا
الى ان ارادته تعالى حادثة لكن المعتزله على انها قائمة بذاتها لامتناع
قيام الحادث بذاته تعالى والكراميه على انها قايمة بذاته تعالى لتجويزهم
قيام الحوادث بذاته تعالى والحق انها قديمة اذ لو كانت حادثة فلو حدثت
في ذاته وقامت بها كما هو مذهب الكراميه لصار الواجب تعالى محلا للحوادث
فيكون حادثا على ما مر غير مرة ولو حدثت لا في ذاته تعالى اما بان قامت
بذاتها ووجدت لا في محل كما هو مذهب جمهور المعتزله او لم تقم بذاتها
بل وجدت في محل آخر غير ذاته تعالى وقامت بذلك الغير ولم يسمع احد ذهب
اليه الآن لكونه احتمالا عقليا لا بد من ابطاله تعرض له لم يكن هو تعالى
مريدا بها اي بتلك الارادة الغير القايمة بذاته اذ ليس كونه تعالى مريدا
بها اولى من كون غيره مريدا بها وايضا لا يكون الشئ متحدا مع المشتق
بدون قيام ماخذ الاشتقاق به كما لا يكون انت متحركا بحركة ليست حادثة
في ذاتك وقايمة بها فيؤدي حدوثها الا في ذاته الى عدم اتصافه تعالى بالارادة
وايضا على تقدير حدوثها الارادة كيف ما قدرت اي سواء قدرتها
حادثة في ذاته تعالى قايمة به اولا فيفتقر حدوثها الى ارادة اخرى لما مر من انه
لا بد لتخصص كل حادث بالوقوع دون ضده ولتخصص وقوعه بوقته المعين
دون ساير الاوقات من مخصص يخصصه وهو الارادة لاستواء نسبة
الذات والقدرة والعلم الى الكل وكذا الارادة الاخرى ايضا لحدوثها

واستنادها الى المختار تفتقر الى ارادة اخرى ويتسلسل الامر اى يلزم
التسلسل فى الارادات الموجودة الحادثة الى غير نهاية ولا يجوز ان
ينتهى فى مرتبة من المراتب الى ارادة لا تفتقر حدوثها الى ارادة اخرى
اذ لو جاز ان تحدث ارادة مستندة الى الفاعل المختار بغير افتقار
الى ارادة اخرى يخصصها لجاز ان يحدث العالم الذى هو حادث
مستند الى المختار بغير ارادة متعلقة بها مخصصة لها ضرورة انه لا
فرق فى ذلك بين حادث وحادث فلا تثبت صفة الارادة راسا وقد
اثبتناها **الاصل العاشر** من الركن الثانى فى تحقيق ان اطلاق هذه
المشتقات اعنى العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى باعتبار قيام الماخذ
بذاته تعالى وتوضيح المقام انه لا خلاف بين الاشاعره والفلاسفه
والمعتزله فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا فى سائر الصفات
لكنهم اختلفوا فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد عليه
حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة عليه
وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزله وزعموا ان صفاته
عين ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة بل بمعنى
ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك
ليست كافية فى انكشاف الاشيا عليك بل يحتاج الى الصفة التى
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشيا وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فذاته تعالى بهذا الاعتبار علم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته
موثرة بنفسها لا بصفة زايدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار

قديمة فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالحقيقة متغايرة
بالاعتبار والحق ما ذهبت اليه الاشاعره من ان الله سبحانه وتعالى
له صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم زايد على ذاته
حى بحيوة زايدة قادر بقدرة زايدة مريد بارادة زايدة متكلم بكلام
زايد سميع بسمع زايد بصير ببصر زايد لان صدق المشتق على شئ
يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق وح يثبت له هذه الاوصاف
المشتقة من اجل ثبوت هذه الصفات القديمة التى هى ماخذ الاشتقاق
على ما هو شان جميع المشتقات ولما كان القول بعينية الصفات اذا
حقق يرجع الى نفى الصفات واثبات ثمراتها قالوا هو عالم بلا صفة
علم وقادر بلا قدرة وهكذا سائر الصفات ونحن نقول قول القايل
المعتزلى والفلسفى هو عالم بلا صفة علم له مثلا قول باطل كقوله هو غنى
بلا مال اى بلا غناء وهو بالمال وكقوله علم بلا عالم يقوم به ذلك العلم
وعالم بلا معلوم يتعلق به علمه فان العلم والعالم والمعلوم امور ثلاثة
متلازمة فى الوجود يمتنع الانفكاك بينها وجودا كالقتل والقاتل
والمقتول فان هذه الثلاثة لا محالة متلازمة لا يمكن الانفكاك فيما
بينها وكما لا يتصور ولا يمكن ان يوجد قاتل بلا ثبوت صفة قتل تقوم
به ولا قتيل يتعلق به القتل فلا يتصور ايضا ان يوجد قتيل بلا قتل
يتعلق به ولا قاتل لتلازمهما فكذلك ههنا لا يتصور ولا يمكن ان
يوجد عالم بلا صفة علم تقوم به ولا عالم بلا وجود معلوم يتعلق
به ولا ان يوجد علم بلا عالم يقوم العلم به وتوضيحه ان العلم لكونه
صفة ذات اضافة يستدعى محلا تقوم هى به وهو العالم وشيا تتعلق
به

وهو المعلوم فهي متلازمة في الوجود والتحقق يمتنع وجود واحد منها
بدون الاخرين بل هذه الثلاثة كما انها متلازمة في الوجود متلازمة في
العقل والتصور لا ينفك لا يمكن ان ينفك بعض منها عن بعض آخر
لا تحققا ولا تعقلا على ما هو شان المتضايفين فان العالم والمعلوم
متضايفين كالاب والابن لكونهما معلولي علة واحدة وهي صفة
العلم القايم باحدهما المتعلق بالاخر كالتوالد بين الابوين فمن جوز مع
هذا انفكاك العالم عن العلم الذي هو علة ومنشأ لكون العالم عالما
فليجوز انفكاكه اي العالم عن المعلوم المضايف له ايضا اذ جواز انفكاك
احد معلولي علة عنها يستلزم جواز انفكاكه عن المعلول الآخر ايضا
وليجوز ايضا انفكاك العلم عن العالم اذ انفكاك احد الشيئين عن الآخر
يستلزم انفكاك الآخر عنه ضرورة ان الانفكاك من الجانبين فاذن
لا فرق بين هذه الاضافات في جواز انفكاك بعضها عن بعض وامتناعه
فان قلت ظاهر كلام المعتزلة ان الصفات عندهم من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلعل مرادهم من قولهم عالم بلا علم
مثلا انه عالم من غير ان يكون العلم صفة حقيقية له قلت قولهم
ان له عالمية يابى عن هذا لانها ايضا ليست صفة حقيقية وكذا
يا باه قولهم هو عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زايدة على ذاته
فافهم **الركن الثالث** العلم بافعال الله تعالى والتصديق بكيفية
صدورها وجواز استناد الآثار المتعددة اليه ومداره على عشرة
اصول **الاصل الاول** من تلك الاصول العشرة العلم بان كل حادث
في العالم جوهرا كان او عرضا فهو فعله اي اثر ايجاده وتاثيره فالمراد

بالفعل الحاصل بالمصدر الذي هو الاثر لا المعنى المصدري الذي هو التاثير
فانه امر اعتباري وخلقه اي مخلوقه واختراعه الذي اخترعه من
غير سبق مادة ومثال واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان خالق
الاجسام والجواهر هو الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وانما النزاع في افعال العباد فانهم اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة
الله تعالى ام بمجموعهما مع الاتفاق على انها افعالهم اذ القايم والقاعد
والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده
قالت المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها وقال الاستاد ابو اسحق
هي واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعا باصل الفعل وجوز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي هي واقعة بهما على ان
يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية
كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
وكونه طاعة على التقدير الاول او معصية على الثاني بقدرة العبد
وتاثيره وقالت الحكما وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول
الشرايط وارتفاع الموانع وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انها
واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله تعالى
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا

فساد مذهب الجبرية قبح العقلا انه
لا قدرة الا ان لا قدرة
للعبد ولا فعل اختيارا بالوجه
مخالف للضرورة العقلية

لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده
سوى كونه محلا وعلة قابلية له وهذا هو مذهب السلف على ما قال
امام الحرمين في الارشاد اتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهوا
على ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها واقعة
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق
به كما قال المص قدس سره ايضًا ولا محدث في الوجود الا اياه الظان
يقول الا هو الا ان الضماير يقع بعضها موقع بعض وانما ارتكبه
از دواجا مع قوله سواه خلق الخلق اى جميع المخلوق وصنعتهم اى
افعالهم الاختيارية واوجد قدرتهم الكاسبة الغير المؤثره وحركتهم
الارادية واذا كان الكل مخلوقا له تعالى فجميع افعال عباده مخلوقة
له وحده متعلقة بقدرته المؤثرة تعلق الاثر بالموثر ثم ان العمدة فيما
فيما تمسكت الاشاعرة الدلايل السمعية كما اشار اليه المص قدس سره
بقوله تصديقا له تعالى في قوله تعالى وخلق كل شئ اى احدثه احداثا
مراعى فيه التقدير حسب ارادته كخلقه الانسان من مواد مخصوصة
وعلى صور معينة فقدره تقديرا اى هياه لما اراده منه من الخصايص
والافعال كهيئة الانسان للادراك والفهم والنظر والتدبير واستنباط
كتهيئته صح
الصنايع المتنوعة ومزاولة الاعمال الغريبه ونحوها ان يكون الخلق
لمجرد الايجاد من غير ملاحظة معنى التقدير فيه على ما هو اصل اشتقاقه
فيكون المعنى اوجد كل شئ فقدره في ايجاده فما ترى في خلقه من تفاوت
وبالجمله هذه الاية نص في ان كل موجود فهو مخلوق له تعالى وهذا ناظر الى

قوله لا خالق سواه وتصديقا له ايضًا في قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون اى معمولكم على ان ما موصولة بمعنى ما
تعملونه وهذا وان كان محوجا الى حذف الضمير الا ان فيه مزيد موافقة
لقوله ما تنحتون والمعمول كما يشمل المنحوت ومثل السرير المعمول للنجار
يشمل الافعال ايضًا لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او
للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل
الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما يشاهد
من الحركات والسكنات مثلا او عملكم على ان ما مصدرية اما بجعل
المصدر بمعنى المفعول بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او بمعنى الحدث
الذى هو الاثر فان عملهم اذا كان بخلق الله فيهم كان متعلقه الموقوف
عليه كالمنحوت مثلا اولى بذلك وما قيل من انه ينبغى ان يجعل هذا
المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق فليس على ما ينبغى لان العمل
بمعنى الاثر لا التاثير وهذا ناظر الى قوله خلق الخلق وصنعتهم و
تصديقا له في قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور اى بالضماير قبل ان يعبر بها سرا او جهرا الا يعلم السر
والجهر من خلق واوجد الاشياء حسبما اقتضته حكمته وهو اللطيف
الخبير المتوصل علمه الى ما ظهر من الاشياء وما بطن انظر كيف
امر العباد بالتحرز والاخذ بالاحتياط في ما يعلنون من اقوالهم
ويخفون من اسرارهم وبالجملة امرهم بالخشية في ضمايرهم واجهارهم
بعلمه بسبب كونه عالما بموارد افعالهم جميعًا من اللسان والاركان
والجنان واستدل على العلم اى على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي

والعقايد والخواطر بالخلق اى يكون خالقالها على طريقة الاستدلال من
ثبوت الملزوم على ثبوت اللازم اذ العلم لازم للخلق فكانه قيل اللازم
اعنى العلم ثابت لثبوت ملزومه اعنى الخلق وفى اسلوب الكلام اشارة
الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لاينبغى ان يشك فيه ولهذا
استدل بالاية الكريمة على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفى
الملزوم اعنى خلقه بنفى اللازم اعنى علمه بتفاصيلها وكيف لايكون الله تعالى
خالقا لفعل العبد ومؤثرا فيه وقدرة العبد ناقصة ضعيفة يخلقها
الله تعالى فيه عند ارتفاع الموانع وقدرته تعالى تامة ذاتية لاقصور
فيها والتام لايمكن الناقص من التاثير قال الشيخ المقتول فى الهياكل
ان النور الاقوى لايمكن النور الاضعف من الاستقلال بالانارة
فالقوة القاهرة الواجبية لايمكن الوسايط من الاستقلال لوفور
فيضه وكمال قوته انتهى فان قلت لما كانت القدرة الالهية قاهرة تامة كان الواجب
ان يستند الكل اليه ابتداء من غير توسيط الوسايط قلت التحقيق
ان جميع الممكنات وان كانت مستندة اليه تعالى الا انها على
قسمين منها ما امكانه اللازم لمهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى
فلاجرم يكون وجوده فايضا عن البارى من غير شرط ومنها ما لا
يكفى امكانه بل لابد من حدوث امور قبل حدوثها ليكون الامور
السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك
انما ينتظم بترتب المعدات ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
استعدادا تاما صدرت عن البارى تعالى ووجدت عنه ولاتاثير
للوسايط اصلا فى الايجاد بل فى الاعداد وتحقق مذهب الفلاسفة

ايضا هو هذا وان كان ظاهر اقاويلهم فيما تساهلوا فى تعاليمهم
بخلاف ذلك على ما حقق فى موضعه وهى اى هذه القدرة التامة
متعلقة بالاتفاق بحركات ابدان العباد اى بالحركات التى بمبادى
ابدانهم وهى الحركات الطبيعية الغير المقدورة على ما يشعر به اضافتها
الى الابدان والحركات اى حركات العباد كلها طبيعية كانت او
ارادية نفسانية متماثلة اذ لا اختلاف بينها الا بالخارجيات
وهى ان القوة المحركة لها شعور فى الارادة النفسانية ولاشعور لها
فى الطبيعية الابدانية وتعلق القدرة الالهية بها اى بالحركات
لذاتها لان القدرة صفة حقيقية ذات اضافة وتعلقها الذى
قصر تعلقها اى جعله قاصرا عن بعض الحركات الصادرة من
العباد وهى حركاتهم الارادية كالمشى والقيام والقعود مثلا
دون بعض من حركاتهم وهى البدنية مع تماثلها وكون حكم الامثال
واحدا وكيف يكون الحيوان المخلوق لله تعالى مستبدا ومنفردا
بالاختراع فى افعاله الاختيارية على ما زعمت المعتزلة وكيف يصدر
من العنكبوت الضعيف والنحل النحيف وساير الحيوانات من
الانسان وغيره من لطايف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوى
الالباب مثلا النحل تبنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث
لايزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لايمكنهم بناء هذه البيوت
الا بالات وادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها للمسدس لانه
اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولايقع بين المسدسات
خلل وفرج كما يقع بين المدورات وساير المضلعات كما تقرر فى علم

الهندسة والنحل النحيف بمعزل من الاستقلال بها فكيف انفردت هي اى
هذه الحيوانات العجم باختراعها اى اختراع امثال هذه اللطايف و
الصناعات العجيبة دون رب الارباب اى مجاوزا عنه من غير مدخلية
لقدرته القديمة فيها وهي اى والحال ان هذه الحيوانات غير عالمة بتفاصيل
ما يصدر منها من الاكتساب من الافعال المكتسبة اشارة الى ما تمسكوا
به عقلا وتقريره ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال باتقانه
العالم على عالمية الفاعل والتالى باطل لان النايم يصدر عنه افعال
اختيارية كانقلابه من جنب الى جنب ولا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشى انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
بتفاصيل الاجزاء التى بين المبداء والمنتهى والناطق ياتى بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى مخارجها ولا بالهيئات
والاوضاع التى يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له
بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعنى العظام والغضاريف والاعصاب
والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التى ياتى
بها لتلك الصور والنقوش هيهات هيهات بعد المعتزلى القايل باثبات
القدرة الحادثة واستقلالها ذلت المخلوقات وعجزوا ان يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له وانفرد بالملك وتدبير عالم الشهادة والملكوت
وعالم الارواح والغيب جبار السموات **الاصل الثانى** فى تحقيق
ان تفرد الله تعالى فى خلق افعال العباد لا يوجب الجبر ولا ينافى التكليف

وفيه [illegible]

العضاريف جمع غضروف استخوان نرم

احتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان
الاولى باختياره دون الثانية وبانه لولا استقلال العبد بل كان
الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والامر والنهى
والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب ولبطل الفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبى والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان والجواب
انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان
كان بخلق الله واختراعه اذ من المعلوم ان انفراد الله تعالى باختراع حركات
العباد من غير ان يكون لهم تاثير فيها لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد
لكن لا على وجه التاثير بل على سبيل الاكتساب بل نقول كيف يوثر قدرة
العبد فى الفعل والله خلق القدرة على الفعل فى العبد والفعل المقدور
جميعا وخلق الله ايضا الاختيار والارادة فى العبد والفعل المختار جميعا
فانا اذا فتشنا عن حال مبادى الافعال الاختيارية وجدنا الارادة منبعثة
عن الشوق بل هى تاكد الشوق ووجدنا الشوق منبعثا عن تصور الشئ
الملايم واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه امور مترتبة بالضرورة لا يتخلف
تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور
الامر الملايم واعتقاد الملايمة غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم
بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضرورى اما عقلا كما هو راى الحكماء
او عادة كما هو مذهب الاشعرى فالافعال الاختيارية للعبد مستندة
الى امور ليس شئ منها بقدرته وارادته لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا

اذ الفعل الاختياري ما كان مسبوقا بالعلم والقصد والاختيار وان لم
يكن الاختيار اختياريا بل اضطراريا فان صفة القدرة والارادة والعلم
ليست في شيء من المواد باختيار الموصوف فان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق
مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة الى اختياره والا لتوقف
على العلم والقدرة والارادة فيتسلسل والمعتزله ايضا لا ينكرون ان
قدرة العبد وارادته منه تعالى وانما النزاع في ان قدرة العبد موثرة
عند المعتزلة وغير موثرة عند الاشعري بل القدرة الالهية هي الموثرة
عنده في قدرة العبد والمقدور جميعا. اما القدرة فوصف للعبد
لكونها قايمة به وخلق اى مخلوق للرب لكونها اثر القدرة القاهرة. و
ليس قدرة العبد بكسب له. اى للعبد اذ الكسب كما مر مقارنة الحادث
لقدرة العبد وارادته من ان يكون منه تاثير فيه وليس للعبد مقارنة قدرته — غير صح
لقدرته ايضا وهو ظاهر. واما الحركة المقدورة للعبد الحادثة بعد
صرف العبد قدرته اليها فخلق ايضا للرب لكونها مع قدرة العبد اثر
قدرة الله تعالى. ووصف للعبد لقيامها به وليس بوصف له تعالى
اذ وصف الشيء ما قام به لا ما اوجده فالمتحرك من قام به الحركة وهو
العبد لا من اوجد الفعل وخلقه. وكما انها وصف للعبد كسب له
ايضا فانها خلقت في العبد مقدورة بقدرة حادثة هي وصف ثابت
له فكانت للحركة نسبتان نسبة الى القدرة القديمة الموثرة وهي صفته
تعالى فسميت باعتبار هذه النسبة خلقا ونسبة اخرى الى صفة
اخرى ثابتة للعبد تسمى قدرة ايضا الا انها غير موثرة فسميت باعتبار
تلك النسبة كسبا وكيف يكون فعل العبد جبرا محضا من غير ان يكون

له شعور به وقدرة يتعلق به واختيار فيه كحركة الحجر والمدر وانقلاب
اوراق الشجر. وهو بالضرورة العقلية يدرك التفرقة البينة
بين الحركة المقدورة. كالمشي الى موضع والصعود الى المنارة والرعدة
اى الرعشة الضرورية التي تصدر عن محله باضطرار لا باختيار و
كالسقوط عن المنارة. او نقول كيف يكون فعل العبد خلقا للعبد
وهو اى والحال ان العبد لا يحيط بتفاصيل اجزاء الحركات المكتسبة
باختياره واعدادها. فان المشي من موضع الى موضع يشتمل على حركات
بعضها اسرع وبعضها ابطأ وعلى سكنات متخللة بينها ولا شعور للماشي
ايجاد صح — بذلك ومن ضرورة الشيء بالقدرة والاختيار ان يكون متصورا على
الوجه الجزئي وقد مر تفصيل هذا. واذا بطل الطرفان. طرف التفريط
الذي هو نفي القدرة الحادثة راسا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد
اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها ولا اختيار
وبطلانه ظهر من الفرق الضروري بين حركة البطش وحركة الارتعاش
وطرف الافراط الذي هو القول بالقدرة الحادثة وتاثيرها استقلالا
من غير تاثير للقدرة القاهرة الالهية في فعل العبد كما زعمت المعتزلة
لم يبق الا الاقتصاد. والتوسط. في الاعتقاد وهو انها اى الحركة المقدورة
مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا. من جهة الاختراع والخلق. ومقدورة
بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق. وهو مقارنتها لقدرة العبد وارادته
من غير تاثير منه ومدخل في وجوده سوى المحلية ويعبر عنه بالاكتساب
ففعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد بمعنى مقارنته لقدرته
التي لا تاثير لها فيه اصلا كمن يحمل خشبة وحده ويضع الاخرين تحتها

من غير تاثير له فى حمل الخشبة والسرّ فيه ان الانسان مرآة ومظهر للذات
المتصف بالقدرة بل بساير الصفات فقدرة العبد وكذا ساير صفاته
ظلال للصفات الالهية فلا يترتب عليها الاثار المطلوبة منها سوى
ان هذه القدرة وقاية للحق الذى هو منبع فيضان الخير عن نسبة فعل
الشر والقبيح اليه تعالى وباثبات القدرة الكاسبة فى العبد لم يتوجه
ما اورده المعتزلة من بطلان قاعدة التكليف وبطلان المدح والذم
والامر والنهى والثواب والعقاب لان كل ذلك باعتبار المحلية
دون الفاعلية ولا يندفع هذه الشبهة بما يدعيه المعتزلة من تاثير
قدرة العبد وارادته اذ لو قال المعتزلى ان التكليف والامر والنهى
وترتب الثواب والعقاب لكون قدرة العبد موثرة فيها فالمسائل
ان يعود ويقول هذه القدرة والارادة وتعلقهما بقدرة الله و
ارادته اذ المعتزلة قايلون بان الاقدار على فعل العبد والتمكين من الله
تعالى وصدور الفعل بعد تعليق القدرة والارادة ضرورى ونسبة
القدرة والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل
لا نسبة المفعول الى الفاعل فمثل العبد فى كونه معاقبا بالمعاصى مثل
من اضطر الى شئ ثم عوقب به فان الله تعالى اذا القى الى قلب العبد صورة
الامر الملايم واعتقاد النفع فيه صار ذلك سببا لحدوث الشوق
الكامل الى ذلك الامر الملايم فصار ذلك سببا لانبعاث القوة
المحركة الى الفعل فتلك الاسباب تنساق الى مسبباتها بالضرورة العقلية
عندهم والعادية عندنا فالوجه فى دفع هذه الشبهة هو ان السعادة
والشقاوة ليستا معللتين بالاعمال بل الله تعالى خلق من شاء سعيدا

ومن شاء شقيا وقدر احد القسمين ان يكون من اهل الجنة وقدر القسم
الاخر ان يكون فى النار وعينهم تعيينا لا يقبل التغير والتبديل وجعل
الاعمال دليلا على السعادة والشقاوة وارسل الرسل وانزل الكتب معرفا
لتلك الاعمال وهذا كمن تصور صورا قبيحة معذبة وصورا مليحة منعمة
فانه لا يطلب منه وجه تخصيص بعض هذه الصور بالقبح والعذاب
وبعضها بالنعمة والثواب والملاحة فان ابداع القبيح وخلقه ليس بقبيح
بل هذا يدل على كمال صنع الخالق وانما القبيح كسب القبيح والاتصاف به
والكون محلا له كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت
الصورة قبيحة بل هو دال تصوير الصور القبيحة على كمال حذاقة
الصانع ومهارته فى صنعته وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة
العبد لما لم يكن موثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاحهم فان القدرة
صفة توثر فى المقدور على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم
بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم والجواب ان القدرة لا تستلزم
التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب اذ ليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون ذلك التعلق بالاختراع والتاثير فقط كما زعموا
اذ قدرة الله تعالى فى الازل كانت متعلقة بالعالم بمعنى انه كان يصح منه
ايجاده وتركه ولم يكن الاختراع والتاثير فى وجود العالم حاصلا
فى الازل بها بتلك التعلق والا لزم قدم الحوادث وهى عند الاختراع
فيما لا يزال متعلقة به اى بالعالم نوعا اخر من التعلق وهو التاثير
بالفعل فبهذا البيان يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول
المقدور بها والا لما جاز تخلف الحصول عن تعلقها الاصل الثالث

فی بیان ان ارادته تعالی تعم جمیع الکاینات فانهم اختلفوا فی ارادة الله
تعالی للکاینات فذهب المعتزلة الی ان الشرور والمعاصی غیر
مرادة لله تعالی وانه یرید من الکافر الایمان وان لم یقع لا الکفر وان
وقع وکذا یرید من الفاسق الطاعة لا المعصیة وذهبت الاشاعرة
الی ان فعل العبد وان کان کسبًا للعبد فلا یخرج عن کونه مرادًا
لله تعالی فان ارادته متعلقة بکل کاین غیر متعلقة بما لیس بکاین
فلا یجری فی عالمی الملك والشهادة والملکوت الغایبة عن ناظر قرعین
ولا فلتة خاطر ای فجاة خاطر فی القلب ولا لفتة ای التفات ناظر الا
بقضاء الله ای بایجاده وخلقه مع زیادة احکام قال تعالی فقضیهن
سبع سموات ای خلقهن خلقًا ابداعیًا وقدره ای تقدیره وتحدیده
کل مخلوق بحده الذی یوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما یحویه
من زمان ومکان وما یترتب علیه من ثواب وعقاب وقد یطلق
القضا علی الارادة الازلیة والعنایة الالهیة المقتضیة لنظام
الموجودات علی المعنی لکان قوله وبارادته ومشیته تاکیدا والتحقیق
ان القضاء هو الحکم الکلی الاجمالی الالهی علی اعیان الموجودات باحوالها
من الازل الی الابد مثل الحکم بان کل نفس ذایقة الموت والقدر هو
تفصیل هذا الحکم بتعیین الاسباب وتخصیص ایجاد الاعیان
باوقات وازمان بحسب قابلیاتها واستعداداتها المقتضیة للوقوع
فیها وتعلیق کل حال من احوالها بزمان معین وسبب مخصوص
مثل الحکم بموت زید فی الیوم الفلانی بالمرض الفلانی قال الله تعالی
وان من شئ الا عندنا خزاینه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء

على ترتيب خاص والقدر
على تعلق تلك الارادة
بالاشياء في اوقاتها
ولعله محمل صح

تابع لعلمه تعالی بالاعیان الثابتة وذلك العلم تابع لنفس تلك الاعیان
علی معنی ان لا اثر للعلم الازلی فی المعلوم باثبات امر له لا یکون ثابتا
او بنفی امر عنه یکون ثابتا بل علمه تعالی بالمعلوم علی وجه یکون هو فی
حد ذاته علی ذلك الوجه فلا اثر ولا سرایة للعلم فی المعلوم بوجه ما والاعیان
الثابتة صور نسب وشیون ذاتیة لحضرة الحق والشیونات الذاتیة
له تعالی مقدسة عن قبول التغیر ازلًا وابدًا فالاعیان التی هی ظلالها
وصورها یمتنع ان یتغیر عن الاحکام التی هی علیها فی حد نفسها
فحکمه تعالی لیس الا بمقتضی قابلیاتها وموجب استعداداتها فکل ما
یطلبونه بلسان الاستعداد من جناب الملك المنان یعطیه بلا زیادة
ولا نقصان من درجات السعادة ودرکات النیران ومن کل شی خلقنا
زوجین فمنه الخیر کله والشر والنفع والضر والاسلام والکفر والعرفان
بالله وصفاته والنکر والانکار والفوز بسعادة الدارین والخسران
فی الدنیا والاخرة والغوایة ای الضلالة والرشد ای الهدایة والطاعة
له ولرسوله والعصیان والشرك بالله والایمان به ای الکل من الله
تعالی بحسب الوجود کما یفصح عنه قوله تعالی قل کل من عند الله
لکن النقایص والشرور لیست الا من قصور القوابل وضیق حوصلة
قابلیتها واقتضاء الاعیان الثابتة ایاها کما قال تعالی ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سیئة فمن نفسك والسر فی
ذلك ان الاحوال التی علیها واحد واحد من افراد الممکنات علی تعاقبها
وتوالیها من مقتضیات نشأة ذلك الفرد وعینه الثابتة
بحیث لا یمکن ان یکون اکمل مما هو علیه او انقص منه فی کل حال من

من احواله وان لم يظهر علينا وجه لزومه فكما ان الاربعة لا يكون الا زوجا
كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحال التي هو عليها على صفة ان يكون
على اكمل منها او انقص فالواجب يظهر بنور الفيض الوجودي ما هو مستكن
في قابليته الا ان الخير هو جهة الوجود والشر جهة العدم والوجود مستفاض
منه تعالى والعدم انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من
فيض فضله تعالى وكل شر ونقص هو من طبيعة الممكن ولهذا قال عم
الخير كله بيديك والشر ليس اليك مع ان الكل منه خلقا ومن هذا
يتنبه على سر سري في قوله تعالى حكاية عن نفر الجن انا لا ندري اشر
اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث اتى عند ذكر ارادة
الشر بصيغة المجهول تحاشيا عن نسبتها اليه تعالى وعند ذكر
ارادة الخير بصيغة المعلوم والتصريح بنسبتها اليه تعالى فتلخص
من هذا ان الثواب والعقاب من لوازم الفعل ومقتضيات
العين الثابت كما ان السقمونيا مسهل والسم قاتل وما ظلمهم الله
ولكن كانوا انفسهم يظلمون فلا تلوموني ولوموا انفسكم
لا راد لقضائه المحتوم المبرم ولا معقب لحكمه لانه القاهر فوق عباده
فهو الحاكم على الاطلاق له الحكم واليه ترجعون يضل من يشاء
ويهدي من يشاء لما ان الصفات الالهية باسرها يقتضي ظهورها
في مظاهر الاكوان وبروزها في مجالي الاعيان فالاسماء الجمالية كاسم
الهادي والمعز يتجلى في مجالي نشآت المهتدين من المومنين والابرار
والاسماء الجلالية كاسم المضل والمذل يظهر في مظاهر الضالين من
المشركين والكفار فهو تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ويختار ولا

يسئل عما يفعل اي لا يليق بالعباد المتعبدين ولا يصح منهم ان يسالوا
عن لمية فعله لعظمته وقوة سلطانه وتفرده بالالوهية والسلطنة
الذاتية ولقصورهم عن الاهتدا اليها لانهم لانهماكهم في عالم الحس انما
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم يسئلون
عما يفعلون لانهم مملوكون مستعبدون لم يخلقوا عبثا ولم يتركوا سدى
بل تعلق بكل من اعمالهم الظاهرة والباطنة حكم من قبل خالقهم فيحاسبون
ويسالون ويدل عليه اي على ما ذكر من ان ارادته تعالى متعلقة
بكل كاين وغير متعلقة بما ليس بكاين خلافا للمعتزلة حيث
ذهبوا الى ان بعض ما اراده لم يكن كايمان الكافر وبعض ما كان لم
يرده ككفره من النقل قول الامة قاطبة اي جميعا ما شاء
الله كان وما لم يشا لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي صلى الله عليه
وسلم وجه دلالته على ما ذكر ان المقدمة الاولى تنعكس بعكس النقيض
الى كل ما لم يكن لم يشاء الله وان المقدمة الثانية تنعكس بذلك
العكس الى كل ما يكون فهو ما شا الله فكل كاين مراد الله بحكم عكس
نقيض المقدمة الثانية وما ليس بكاين ليس بمراد بحكم عكس نقيض
الاولى فثبت المط بكلا جزئيه وفي الخبر دلالة ايضا على ان الاعدام
الازلية ليست بالارادة حيث قيل ما لم يشا لم يكن ولم يقل ما شا لم
يكن ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولو شا لهدى الناس جميعا
اي لو شاء هداية الناس لهداهم جميعا بالتوفيق لها والحمل عليها ولكن
شاء هداية قوم وضلال آخرين حسبما اقتضته استعداداتهم
الازلية وقابلياتهم اللازمة لذواتهم بحسب التجلي الاول المسمى بالفيض

الاقدس الذی هو لوح القضاء الالهی وایضا یدل علیه قوله تعالی ولو
شئنا لاتینا کل نفس هدیها ای ما تهتدی به الی طریق النجاة من النار
وتمام الایة ولکن حق القول منی ای ثبت قضائی علی مقتضی الحکمة
لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعین لان جهنم مرتبة من مراتب
الوجود ولا یجوز فی الحکمة تعطیلها وابقاءها فی کتم العدم
ویدل علیه من جهة العقل ان المعاصی والجرایم والشرور والقبایح ان
کان الله یکرهها ولا یریدها عن العباد وانما هی جاریة واقعة علی وفق ارادة
ابلیس لعنه الله علی ما زعمت المعتزلة بناء علی ظاهر بعض النصوص مثل
ولقد اضل منکم جبلا کثیرا مع انه عدو لله لکفره واستنکافه
عن امتثال امره تعالی واسائة الادب بنسبة ذنبه الیه تعالی فی قوله
بما اغویتنی فالجاری ای فیلزم ان یکون الواقع من افعال العباد علی وفق
ارادة العدو اکثر من الجاری علی وفق ارادته تعالی وشناعة هذا لا یخفی
لانه یستلزم العجز والمغلوبیة حکی عن عمرو بن عبید المعتزلی انه قال ما الزمنی
احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینة فقلت له لم لا تسلم فقال
ان الله لم یرد اسلامی فاذا اراد الله اسلامی اسلمت فقلت للمجوسی ان الله یرید
اسلامک ولکن الشیاطین لا یترکونک فقال المجوسی انا اکون مع الشریک
الاغلب وحکی ان القاضی عبد الجبار من کبار المعتزلة دخل علی الصاحب
ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفراینی فلما رای الاستاذ قال علی
سبیل التعریض سبحان من تنزه عن الفحشا فقال الاستاذ علی الفور
سبحان من لا یجری فی ملکه الا ما یشا وحکی ایضا ان شخصا
قال انی املک حرکاتی وسکناتی وطلاق زوجتی وعتق امتی فقال علی

رضی الله عنه اتملکها دون الله او مع الله فان قلت املکها دون الله فقد
اثبت دون الله مالکا وان قلت املکها مع الله فقد اثبت له
شریکا انتهی والمعتزلة للتفصی عن هذا قالوا لا یرید الله تعالی من
العباد ایمانهم مثل ارادة قسر والجاء بان یرید قسرهم والجاءهم علی فعل
الطاعات بل یرید ارادة تفویضیة بان یرید منهم ایمانهم رغبة
واختیارا کالملک اذا اراد من قومه ان یدخلوا داره رغبة
فلم یدخلوا فلا نقص ولا مغلوبیة والجواب ان عدم وقوع هذا
المراد نقص ومغلوبیة ولا اقل من الشناعة فلیت شعری کیف یجتری
المسلم ان یرد ملک الجبار ومعنی الجبار حامل العباد علی ما یشا
بحیث لا انفکاک لهم عما شاء من الاخلاق والاعمال والارزاق والاجال
ولهذا وصفه بقوله ذی الجلال والاکرام الی رتبة لو ردت
الیها ریاسة احقر الروسا مثل زعیم ضیعة لاستنکف عنها ای
عن تلک الریاسة اذ لو کان ما یستتم مراد العدو والزعیم فی القریة
اکثر وقوعا مما یستتم له لاستنکف هذا الزعیم من زعامته وتبرا
عن ولایته ولم یرض بهذا المغلوبیة والعجز وقلة وقوع مراده فی
محل ریاسته والمعصیة هی الغالبة علی الخلق اذ قلیل من عباد الله
الشکور وکل ذلک المذکور من المعصیة الغالبة جار وواقع
عند المعتزلة المبتدعة ومن یحذو حذوهم علی خلاف ارادة الحق اذ
اراد من الکل الایمان والطاعة عندهم وهذا غایة الضعف ونهایة
العجز یستنکف عنه ارباب متفرقون تعالی وتقدس رب الارباب
عن قول الظالمین علوا کبیرا ثم نقول مهما ظهر بالبرهان وتبین ان

ان کان الایمان بمعنی الوجدان
علی ما صرح به المحققون

افعال العباد مخلوقة لله تعالى واقعة بتاثير قدرته القديمة وجدها
صح انها مرادة له تعالى اذ القدرة انما توثر على وفق الارادة فتاثير القدرة
يستلزم الارادة ولا يخفى ان هذا دليل تحقيقى لا الزامى لان الخصم لا
يقول بتاثير قدرته تعالى فى افعال العباد بل النزاع فى ان افعال
العباد هل هى مرادة لله تعالى ام لا متفرع على النزاع فى انها مخلوقة له
تعالى ثم ان المعتزلة زعموا ان الارادة مدلول الامر ولازمه وعدم
الارادة مدلول النهى ولازمه فجعلوا ايمان الكافر مرادا لكونه مامورا
به وكفره غير مراد لكونه منهيا عنه ونحن نقول ايمان الكافر غير
مراد وان كان مامورا به وكفره هو المراد وان كان منهيا عنه فان قيل
كيف ينهى الله عما يريد كايمان الكافر وكيف يامر بما لا يريد كايمانه قلنا
لا نسلم ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة اذ الامر غير الارادة
ولذلك ينفك عن الارادة كما اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان
فاعتذر السيد الى السلطان بتمرد عبده عليه ومخالفته له فكذبه
السلطان وتواعد بعقابه على ضرب عبده من غير تمرد عليه ومخالفته
له فاراد السيد اظهار حجته وتمهيد عذره بعصيان العبد له
بحضور السلطان بان يامر العبد بفعل ويخالفه بين يديه اى
السلطان فقال السيد له اسرج هذه الدابة بمشهد متعلق بقال
اى امره بهذا بمحضر من السلطان فهو يامر بما لا يريد امتثاله ولا اتيانه
به لان مقصود السيد ظهور عصيانه ومخالفته عند السلطان
ولو لم يكن آمرا لما كان عذره عند السلطان متمهدا لعدم ظهور
مخالفته عنده ولو كان مريدا لامتثاله لامره لكان مريدا

اولا صح

لهلاك

لهلاك نفسه اذ يصير حينئذ مصدقا لتكذيب السلطان وهو اى كونه مريدا
لهلاك نفسه محال اذ العاقل لا يلقى بنفسه الى التهلكة واعترض عليه
بان الموجود فى هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيها
اصلا كالارادة قطعا والتحقيق ان الامر قسمان ايجادى وتكوينى وهو
كلمة كن اعنى سرعة نفاذ القدرة فى المقدور ويلزمه الارادة ووقوع
المامور ويعم سائر الكائنات انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون وايجابى وتشريعى تدوينى وهو صيغة افعل وعليه
مدار الثواب والعقاب فاذا توافق الامران بان يقال للعبد مثلا
صل وتعلقت القدرة بايجاد الصلوة فيه تحققت الطاعة و
الانقياد واذا تخالفا كما اذا لم تتعلق القدرة بايجادها فى
هذه الصورة تحققت المعصية والمخالفة فان قلت اى سر فى
الامر بفعل مع ايجاد الفعل المامور فى بعض المامورين فيتصف
بالطاعة وعدم ايجاده فى بعض آخر فيتصف بالمعصية قلنا ان
الله سبحانه وتعالى هو الجواد المطلق والفياض على الحق لكنه ما يعطى
الا ما يساله القابل بلسان الاستعداد والعباد متفاوتون فى
ذلك فبعضهم يساله بلسان استعداده ايجاب الفعل وايجاده
فيه وهو من جملة الطائعين وبعضهم يساله بلسان استعداده
ايجاب الفعل عليه لا ايجاده وهو من جملة العاصين فليست
الطاعة والمعصية الا من مقتضيات عين العبد وهذا هو القدر
الذى اذا ظهر يوم تبلى السرائر لا يلوم احد الا نفسه ثم ان المصنف قدس
سره لم يتعرض لمغايرة النهى لعدم الارادة لانها يعلم من مقايسة الامر

سترصح

لانه قد ينهى الرجل عما يريده فيما اذا ضرب عبده لمخالفته بفعل ما ينهاه
فانه ينهاه وهو يريد ان يفعل المنهى ليظهر عذره عند من يلومه

الاصل الرابع

في بيان ان الله تعالى خلق الخلايق وكلفهم
بالشرايع بارسال الرسل وانزال الكتب لانه متفضل ومبتدئ بالنعم
قبل الاستحقاق ومتفضل عليهم بالخلق والاختراع ومتطول
محسن احسن بتكليف العباد بما لا يستقل به مجرد عقولهم ويحتاجون
اليه في تحصيل كمالاتهم العلمية والعملية ولم يكن الخلق ولا التكليف
واجبا عليه تعالى حتى يكون خلقه وتكليفه اداء لما وجب عليه
لا تفضلا واحسانا وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك المذكور لما
فيه من مصلحة العباد اى لما ان خلقهم ثم تكليفهم مشتمل على مصلحتهم
لا تحصل تلك المصلحة بدونه وهى استحقاق التعظيم فان التفضل
بالتعظيم من غير استحقاق قبيح لا يجوز عليه تعالى ونحن نقول في
جوابهم هو اى الوجوب على الله محال اذ هو لا غيره الحاكم الموجب للواجبات
والآمر بالمأمورات والناهى عن المنهيات فهو الرامى لسهام الواجبات
نحو هدف المكلفين فكيف يتهدف ويصير هدفا للايجاب عليه
او يتعرض ويصير معرضا للزوم عليه وخطاب يتعلق بافعاله
بالاقتضاء او التخيير والمراد اى والحال ان المراد بالواجب احد امرين
اما الفعل الذى في تركه ضرر للتارك اما ضرر آجل يلحقه في الآخرة
كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله تعالى ورسوله فان معناه انه لو
ترك هذه الطاعة لعوقب في الآخرة او في تركه ضرر عاجل يلحقه
قبل يوم القيمة كما يقال يجب على العطشان ان يشرب الماء حتى

لا يموت فان في ترك الشرب مخافة الموت الذى هو ضرر عاجل وهذا
المعنى الاول هو ما يقال الواجب ما يستحق تاركه الذم عاجلا والعقاب
آجلا واما ان يراد به اى بالواجب الشئ الذى يؤدى عدمه وانتفاؤه
الى محال وهذا هو الامر الثانى كما يقال وجود المعلوم اى الثابت في
علمه تعالى واجب اى عدمه يؤدى الى محال وهو ان يصير العلم الالهى
جهلا غير مطابق للواقع تعالى عن ذلك واذا تقرر ان لفظ الواجب
يطلق على معنيين فان اراد الخصم المعتزلى بان الخلق ثم التكليف
واجب على الله المعنى الاول فقد عرضه اى جعله عرضة للضرار
وهو محال لانه الحاكم على الاطلاق والمتصرف كيف يشاء فلا يتوجه
اليه الذم بل هو المحمود على فعاله والقاهر فوق عباده فمن يقدر
على اضراره وان اراد الخصم به اى بالواجب في حقه تعالى المعنى الثانى
فهو مسلم نحن ايضا نقول به ولا نمنعه اذ بعد سبق العلم الالهى بوجود
شئ لا بد من وجود ذلك المعلوم لئلا يكون علمه تعالى على خلاف ما
عليه الوجود في نفسه والخلق والتكليف ايضا كذلك لسبق
العلم الازلى بهما ولا نزاع في ذلك فحاصل الكلام ان الخصم زعم
انهم متفردون بالقول بوجوب بعض الاشياء على الله فان اراد
بالواجب المعنى الاول فيستحيل عليه تعالى وان اراد المعنى الثانى
فلم يتفرد به احد لانه مسلم عند الكل وان اراد به معنى ثالثا فهو
غير مفهوم لنا فلا بد من تصويره حتى نتكلم في صحته وفساده فان
قلت ههنا معنى ثالث اختاره بعض الصوفية والمتكلمين وهو ما قدر
الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جايزا وبه يشعر ظاهر

الايات والاحاديث قال الله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقال كتب ربكم
على نفسه الرحمة وقال عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادى انى
حرمت الظلم على نفسى فلعل الخصم اراد هذا المعنى قلنا ولا هذا المعنى
ايضا مما لم يتفرد وابه وثانيا انه ان قيل بامتناع صدور خلافه
عنه تعالى فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم
يقل به فات معنى الوجوب اذ حينئذ يكون محصله ان الله تعالى
لا يترك بمقتضى جرى العادة وذلك ليس من الوجوب من شئ بل يكون
اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح وايضا قوله اى قول الخصم
يجب الخلق والتكليف لمصلحة عباده كلام فاسد وتخيل كاسد
فانه اذا لم يتضرر الله تعالى حيث لم يتصور فى حقه التضرر بترك
مصلحة العباد لم يكن للوجوب فى حقه تعالى معنى اذ جواز الترك
مفوت لمعنى الوجوب ثم مصلحة العباد التى يوجبون على الله تعالى
رعايتها كانت فى ان يخلقهم فى الجنة التى هى دار التعظيم و
التسليم لا لغو فيها ولا تاثيم فاما ان يخلقهم فى دار البلايا والمحن و
يعرضهم للخطايا والفتن ثم يهددهم لخطر العقاب فى الاخرة وهول
المحشر والعرض والحساب لدى رب الارباب فما فى ذلك المذكور من الخلق
فى دار البلايا والتعريض للخطايا ثم التهديد للعقاب غبطة اى يغبط
به ويتمنى عند ذوى الالباب فلم ترك هذا الواجب ولم يراع
هذه المصلحة **الاصل الخامس** فى بيان ان التكليف بما لا يطاق
هل هو جايز ام لا وتحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلاثة مراتب ادناها
ان يمتنع بناء على ان الله تعالى علم واراد خلافه كايمان الكافر وطاعة

العاصى والتكليف بهذا جايز وواقع اتفاقا والا لم يكن الكافر والعاصى
بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك المعصية واقصاها ان يمتنع
لذاته ونفس مفهومه كجمع الضدين واعدام القديم وقلب الحقايق واوسطها
ان يمكن فى نفسه ويمتنع من العبد اما لعدم كونه من جنس ما يتعلق به
القدرة الحادثة كخلق الاجسام واما لعدم كونه من نوع او صنف تتعلق
به القدرة الحادثة كحمل الجبل والطيران فى جو السماء والتكليف بها تين المرتبتين
غير واقع اتفاقا بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
واما جواز التكليف بهما فذهب امام الحرمين والمص قدس سره والامام الرازى
الى انه يجوز لله تعالى ان يكلف عباده ما لا يطيقونه سواء كان ممتنعا
لذاته او ممتنعا من العبد عادة خلافا للمعتزلة فانهم لم يجوزوا التكليف بشئ
من المرتبتين لكونه قبيحا عندهم ووافقهم المحققون من اصحابنا فى عدم
تجويز التكليف بالممتنع لذاته بناء على ان التكليف طلب وهو يتوقف على
تصور المط ثابتا ويستحيل تصور الممتنع ثابتا لان الانتفا مقتضى
ماهيته من حيث هى وتصور الشئ على خلاف مقتضى ذاته ليس تصورا
له فان تصور اربعة ليس بزوج ليس تصورا للاربعة وبما قررنا من
التفصيل وتحرير محل النزاع يعلم ان ما قاله المص قدس سره فى ايمان
ابى جهل وكونه مامورا بالجمع بين النقيضين ليس نصبا للدليل فى
غير محل النزاع بناء على ما توهم من ان التكليف بالممتنع لذاته ليس
بجايز وفاقا واستدل المص قدس سره على ما اختاره تبعا لامام
الحرمين من جواز التكليف بما لا يطاق ممتنعا فى نفسه او عادة بانه
لو لم يجز ذلك لاستحال من العاقل سؤال دفعة لانه يصير عبثا

نفسا ص

بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او
مشبها بمعنى انه يتصور اجتماع الضدين الا التشبيه
بمعنى ان يتصور اجتماع المتنافيين كالسواد
والخلاف ثم يحكم بان مثله لا يتصور
دون الضدين وذلك كاف فى الحكم
دون الطلب

والعاقل يستحيل اقدامه على العبث وقد سالوا ذلك وقالوا فيما حكى الله
تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقد يقال ليس المراد بالتحميل هو
التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم ولو سلم فلم لا يجوز
ان لا يكونوا عالمين بعدم جوازه ولان الوقوع دليل الجواز فلو لم يجز لما
وقع وقد وقع لان الله تعالى اخبر في كلامه نبيه صلى الله عليه وسلم
بان ابا جهل ومن يقفوا اثره في العناد لا يصدقه حيث قال عز من قائل
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ثم امره بان يصدقه
عليه السلام دايما في جميع ما جاء به من اقواله والحال انه كان من
جملة اقواله التي جاء عليه السلام به انه لا يصدقه في ما جاء به فكيف
يصدقه تصديقا دايما مستمرا في انه لا يصدقه اصلا فيما جاء به لان
التصديق المستمر بعدم التصديق تصديق بما علم المصدق من نفسه
خلافه فان من كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا
وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه
خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في
الاخبار بانه لا يصدق وهل هذا الا محال وجوده وممتنع تحققه لانه
جمع بين النقيضين وقد يجاب عن هذا بان الايمان هو التصديق
الاجمالي ولا استحالة فيه وانما المحال التصديق التفصيلي لانه مشروط
بالعلم بوجود هذا الخبر وفيه ان الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والحق ما قاله بعض المحققين من
انه لم يكلف الا بتصديق النبي عليه السلام وانه ممكن في نفسه
ومن العبد ايضا الا انه لا يقع لعلمه تعالى وارادته خلافه واخباره

لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد آمن
لا انه اخبره بذلك نعم لو كلف بالتصديق بعد علمه باخباره عليه السلام
بانه لا يصدق لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل
ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فايدة التكليف وهو الابتلاء
لاستحالته منه ولذلك لو علم لسقط التكليف فلما لم يقع هذا
التكليف لم ينتهض دليلا على الجواز **الاصل السادس** في بيان
انه اختلف في حسن الايلام وقبحه من الله تعالى ذهبت الاشاعرة
الى ان الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم في الدارين مبتداءً به من غير جرم
من العبد سابق على الايلام ومن غير ثواب لاحق وايصال عوض
بعد الايلام خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه لا يجوز له تعالى الايلام
مبتداء ومن غير تعقيب العوض بل يجب احد الامرين اما المجازات بان
يكون ذلك الايلام جزاء لجرم سبق من العبد كالحدود واما
المعاوضة بان يوصل اليه بعد الايلام ما يكون عوضا عنه اذ لو لا
احد الامرين لزم الظلم تعالى عنه ونحن نقول ان الممكنات لما لم يكن في
انفسها موجودة وانما وجودها مستند اليه تعالى لم يكن للخلق
عليه حق فايلامهم وتعذيبهم من غير جرم وعوض لا يكون ظلما منه تعالى
لانه تعالى متصرف في ملكه ولا يتصور ان يعدو اي يتجاوز تصرفه
ملكه لاستناد الكل اليه تعالى وجودا وبقاء حتى لو انقطع مدد
الفيض لحظة لانعدم الجميع والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك
الغير وهو محال على الله تعالى فانه تعالى لا يصادف في الوجود لغيره
ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما اذ لا غير ضرورة ان الكل مملوك له

وليس مثله كمثل من يعذب عبده من غير جريمة فان العبد ليس مخلوقا
للمالك بل هو ومالكه سيان فى انهما مخلوقان له تعالى مستفيدان منه
الوجود مملوكان فى الحقيقة له فلا حق للمالك فى العبد الا ما عينه الله
فان قلت قد ورد فى الحديث القدسى يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى
والتحريم ينبئ عن الامكان فكيف يستحيل الظلم على الله تعالى
قلت للظلم ثلاثة معان التصرف فى حق الغير ومجاوزة حدود الشارع
ووضع الشى فى غير موضعه وكل من الاولين ممتنع لذاته فى حقه
تعالى اذ لا حق للغير ولا شارع فوقه تعالى والثالث ممكن لكن لا
يريده الله احسانا الى عباده وتفضلا منه فالمراد بالتحريم على الاولين
استلزام ذاته امتناعهما وعلى الثالث عدم ارادته ويدل على جواز ذلك
وجوده اى وقوعه ووقوع الشى ادل دليل على جوازه فان ذبح البهائم
الماكولة ايلام لها وما صبت عليهما من انواع العذاب كتحميل الاثقال
والركوب مدى الايام والليالى من جهة الادميين والحال انه لم يتقدم
لها جريمة حتى يكون تعذيبها جزاء لها لعدم التكليف فان قيل ان
الله تعالى يحشرها يوم القيمة ويجازيها اى يعاوضها على قدر ما
تقاسى وتحمل فى الدنيا من الآلام ويجب ذلك الحشر للتعويض
على الله تعالى قالوا لما امر الله تعالى عباده بايلام البهايم اما امر
ايجاب كالذبح فى الهدى والكفارة فى النذر او امر ندب كالضحايا
وجب على الله تعالى العوض لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والا لم
انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة جدا فنقول فى ردهم
من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل نملة وطئت تحت الاقدام

وكل بقة عركت بالتشديد اى كسرت حتى يثيبها على الآمها التى قاستها
من الوطى والتعريك فقد خرج هذا الزاعم عن مقتضى الشرع والعقل اذ يقال
له وصف الثواب والحشر لاجله بكونه واجبا عليه تعالى ان كان المراد به الوجوب
العقلى اعنى المعنى الثانى للوجوب وهو سبق العلم به فهو مسلم لا نزاع فيه
وان كان المراد به الوجوب الشرعى وهو انه يتضرر بتركه آجلا او عاجلا فهو
محال فى حقه تعالى كما عرفت وان اريد به غيره فقد عرفت انه غير مفهوم
لنا اذ كل معنى غير ما ذكر فقد خرج عن المعانى المذكورة للواجب
فيكون اطلاقه عليه مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه **الاصل السابع**
ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى فعال لما يريد يفعل ما يشاء بعباده
من الهداية والاضلال فلا يجب عليه تعالى شى بل لا يعقل اى لا يجوز
عند العقل فى حقه الوجوب اذ مرجع الوجوب عقلا او شرعا ما
يستحق تاركه السؤال واللوم عليه عقلا او شرعا وذا لا يتصور فى
حقه تعالى فانه لا يسال عما يفعل لانه حكيم لا يخلو فعله عن حكم ومصالح
وان لم نعلم وهم يسئلون لانهم متعبدون فيسال عنهم فى كل ما
ياتون ويذرون واعلم ان معتزلة بغداد ذهبوا الى وجوب الاصلح
فى الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير سواء كان انفع
فى الدين فقط او فى الدين والدنيا معا او لا يكون انفع فى شى منهما
ولا يرد عليهم المسئلة المعروضة كما لا يخفى وذهبت معتزلة
البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط بمعنى الانفع وقالوا تركه
بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه والجبائى منهم اعتبر
جانب علم الله فاوجب ما علم الله نفعه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم

ان من علم الله تعالى عنه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب
وجمهور المعتزلة ذهبوا الى ماذهب اليه الجبائى ولا يخفى ان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل
كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم وحينئذ ليت شعرى ما
يجيب المعتزلى فى قوله ان الاصلح للعبد بمعنى الانفع فى الدين واجب عليه
تعالى فى مسئلة نفرضها عليه وهو اى المسئلة المفروضة والنذ
باعتبار الجبر ان نفرض مناظرة فى دار الاخرة واقعة بين صبى مات
مسلما وبين بالغ مكلف مات مسلما فان الله تعالى يزيد فى درجات
البالغ ويفضله فى الدرجات على الصبى وان كان له ايضا درجة
لاسلامه لانه تعب بالايمان وتجشم مشاق الطاعات بعد البلوغ ويجب
عليه سبحانه ذلك التفضيل والزيادة فى الدرجات عند المعتزلى
القايل بوجوب رعاية الاصلح فى الدين للعبد عليه تعالى فلو قال
الصبى يا رب لم رفعت منزلته على وفضلته فى الدرجات فيقول
الله تعالى فى جوابه لانه بلغ اى وصل حد البلوغ واجتهد فى الطاعة
فوجب على اثابته ومعاوضته فيقول الصبى يا رب انت امتنى
فى زمان الصبا واوان الطفولية فكان يجب عليك ان تديم
حياتى حتى ابلغ فاجتهد فى الطاعات كما اجتهد ذلك البالغ فقد
عدلت عن العدل الواجب رعايته عليك فى التفضل والاحسان
عليه دونى فلم فضلته على وهلا عمرتنى فاعمل صالحا فاستحق
مزيد الدرجات واعلم ان من لم يعتبر جانب علم الله بل اوجب
التعريض للثواب ينقطع عذره من الله تعالى فى الصبى اذ لم يراع

الله فى حقه الاصلح واما من اعتبر جانب علم الله فيقول فيقول الله تعالى
فى جواب الصبى ما عمرتك لانى علمت انك لو بلغت لاشركت بالله ما
ليس لك به علم او عصيت ربك فكان الاصلح الانفع لك فى علمى الموت
فى حال الصبا كيلا تدخل النار بعد البلوغ بسبب كفرك او
عصيانك هذا عذر المعتزلى المعتبر جانب علم الله فى الانفع عن
الله تعالى فى دفع سؤال الصبى وعند هذا القول من الملك الغنى
فى جواب الصبى تنادى الكفار المعذبون من دركات لظى اسم
جهنم ويقولون معترضين على الله يا ربنا اما علمت انا اذا بلغنا
اشركنا بك فهلا امتنا فى حال الصبا كالصبى الذى مات مسلما
وبلغ منزلة عندك وان كانت دون منزلة البالغ المسلم فلم تركت
الاصلح الذى هو الموت فى الصبا فى حقنا فانا رضينا بما دون
منزلة الصبى المسلم فبماذا يجاب من جانب الرب عن ذلك الاعتراض
فيلزم ان يكون للناس على الله حجة تعالى عن ذلك فهل يجب عند
هذا ترك مذهب المعتزلة وهدم قواعدهم كما فعله الاشعرى
مع استاذه ابى على الجبائى بعد ما بهت فى المسئلة المفروضة
فيجب القطع والحكم بان الامور الالهية والمعارف الربانية
لا يهتدى اليها الا بالعقل المنور بنور القدس فهى تعالى و
تتقدس بحكم العظمة والجلال عن ان توزن بميزان اهل الاعتزال
الذين استرسلوا مع عقولهم القاصرة وتشبثوا باذيال الفلاسفة
حتى سموا مخانيث الحكماء قال المص قدس سره فى بعض رسائله
اعلم انه لا يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته

ثم يجوز ان يظهر في طورها ما يقصر عنه العقل بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل
ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان
يخاطب فليترك وجهله انتهى واعلم ان مفاسد القول بوجوب الاصلح
للعبد على الله تعالى اكثر من ان يحصى فانه يرد عليه ان الاصلح بحال الكافر
الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب
عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل
ما يوجب خلوده في النار وانه يلزم ان يكون اماتة الاولياء المرشدين
والانبياء المرسلين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم
الدين واقداره على اضلال العباد اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة
وانه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام
والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين
لازب فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء
وكشف البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما
هو الواجب عليه وان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي
قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تاديته
الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده لا يخفى فان قيل مهما قدر الله
تعالى على رعاية الاصلح الانفع للعباد ثم لم يراعه بل سلط عليهم
اسباب العذاب في الدارين كان ذلك الترك منه قبيحا لانه ترك
ما فيه الحكمة وهو لا يليق بالحكمة اللازمة رعايتها عليه لكونه
حكيما قلنا معنى القبيح اما ما يتعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا
واما صفة النقص كالجهل واما عدم موافقة الغرض ويسمى المفسدة

ويقابله الحسن بكل معنى والمعنى الاول لكونه شرعيا لا يتوهم في حقه تعالى
وكذا الثاني لان القادر على الشيء اذا لم يفعله لم يكن ذلك نقصا
فلعل في تركه حكمة قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وان
تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس في ذلك بخارج
عن حكمتك واما المعنى الثاني اعني ما لا يوافق الغرض فهو امر اضافي
حتى يكون الشيء الواحد قبيحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق
ذلك الشيء غرض احدهما دون غرض الاخر حتى انه يستقبح قتل الشخص
الواحد اولياؤه واحباؤه ويستحسنه بعينه اعداؤه لمخالفته
غرض الاوليا وموافقته غرض الاعداء فان اريد بالقبيح ههنا هذا المعنى
الثاني فان اريد ما لا يوافق غرض الباري سبحانه وتعالى فهو محال
اذ لا غرض له تعالى فيما يفعله وسيجيء بيانه فلا يتصور منه قبيح
بهذا المعنى لانه فرع ثبوت الغرض وهذا كما لا يتصور منه تعالى الظلم
اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير لانه المالك على الاطلاق
وان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فاستحالته عليه تعالى مم
فلم قلتم ان ذلك عليه تعالى محال وهل هذا القول الا مجرد تشهٍ
نشأ من اتباع الهوى وليس له مستند عقلي او نقلي يشهد بخلافه
ما فرضناه من مخاصمة اهل النار فان التعذيب في دركات النار
ليس مما يوافق الكافرين فلو كان محالا فكيف فعله ثم ان الحكمة عبارة
عن كمال العلم واحسان العمل والاتقان فيه فعلى هذا الحكيم معناه
العالم بحقايق الاشيا والقادر على احكام فعله على وفق ارادته
فهو مركب من صفتين احديهما من صفات الذات والاخرى من صفات

الافعال وهذا المعنى من اين يلزمه انه يجب عليه رعاية الاصلح و
كانهم قاسوا على الحكيم منّا فانه لابدّ وان يكون مراعيًا للاصلح وهذا
قياس مع الفارق فانه انما الحكيم منّا يرعى الاصلح نظرًا لنفسه فانه
ناقص يستكمل برعاية الاصلح ليستفيد به في الدنيا ثناءً جميلا وفي
الاخرة ثوابا جزيلا او يدفع به عن نفسه عقابا من الله او ليجر الى
نفسه من الغير رحمة ورافة او يحترز عن رسوخ محبة ما هو
في معرض الزوال او ليتخلص من الالم الذى يلحقه لرقة القلب لعلاقة
الجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم
الرقة وكل ذلك المذكور على الله تعالى محال لانه غنى عن العالمين
ليس له كمال منتظر **الاصل الثامن** في تحقق وجوب معرفة الله
والنظر فيها ووجوب شكره وطاعته اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب
معرفة الله تعالى فذهبت الحشوية الذين قالوا انما يتلقى من الكتاب والسنة الدين صح
الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة وانما الواجب الاعتقاد الصحيح
المطابق ولو تقليدًا وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله بمعنى
التصديق بوجوده وصفاته العلى واجبة وذهب الملاحدة الى
ان حصولها بالتعليم والبراهمة الى انها بالالهام والصوفية الى انها
بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات فانهم قالوا رياضة
النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق
الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة
على الذكر والطاعة يفيد العقايد الحقة التى لا يحوم حولها شايبة
وذهب الاشاعرة والمعتزلة الى ان معرفة الله تعالى انما تحصل بالنظر

الصحيح فالنظر ايضًا في معرفة الله واجب لكنهم اختلفوا في ان هذا
هذا الوجوب بحسب الشرع او بحسب العقل فذهبت الاشاعرة
بناءً على ان لا وجوب عندهم الا بالشرع الى ان معرفة الله تعالى و
النظر فيها وطاعته اى شكره تعالى فان حقيقة الشكر على ما صرحوا
به صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى
مصنوعاته والسمع الى تلقى اوامره وانذاراته وعلى هذا القياس و
حاصله على ما صرح به بعض المحققين اتيان العبد بجميع ما كلف به
من الواجبات فيرجع الى طاعة الله واجبة كل واحدة منها
بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل اما وجوب المعرفة فلقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولقوله تع اعلموا ان الله على كل شئ قدير
وان الله قد احاط بكل شئ علما ونظايره كثيرة واما وجوب الشكر و
طاعته فللاوامر التكليفية مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واشكروا
لله ان كنتم واطيعوا الله وغيرها واما وجوب النظر في معرفة الله فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله
كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته
ولقوله صلى الله عليه وسلم حين نزلت ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها وعد بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا بناءً على
اصلهم من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الى ان معرفة الله
تعالى واجبة عقلا واحتجوا عليه بوجهين الاول ان شكر الله

وهو العلامة الدواني
في حواشي حاشية
المطالع منه

تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا اما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة
فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة
اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها ولا يشك فى انها ليست الا منه تعالى ومن المعلوم
ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه
ولم يذعن بكونه منعما فى حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلى الا ذلك
فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب
عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان
يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها
عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا
الخوف الذى هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان
يذمه العقلاء فهاهنا واجبان عقليان شكر الله تعالى ودفع الخوف
عن النفس ولا يتم شئ منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور
ان يشكر لما عرفت من ان حقيقة الشكر عبادة ولا يتصور العبادة
بدون معرفة المعبود واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد
الشكر اولا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون
معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهى متوقفة على النظر لانها ليست
ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه
ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا

يتوقف

يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى يكون واجبا عقلا واجاب عنه
الاشاعرة بان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لان العقل ان اوجب
الطاعة والشكر اما ان يوجبها لغير فائدة وغرض وهو محال عقلا
لان العقل لا يوجب العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك
الغرض لا يخلو اما ان يرجع الى غرض المعبود المشكور وذلك محال
فانه تعالى يتقدس عن الاغراض والفوائد لان الغرض هو الامر الباعث
فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان
العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اجل من
ان ينفعل عن شئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض و
ايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه
اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا
بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية
راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان
كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين
بالنسبة اليه لا يكون باعثا له بديهة وان كان اولى له لزم
المحذور وربما يشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه
انما يفعله فى الحقيقة لنفع نفسه اذ لا يفعله الا اذا كان نفع
ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه فان من
احسن الى غيره فانما يفعله اما للثواب الاخروى او لكونه محبوبا او
لتوقعه منه منفعة او لازالة الم القلب اللازمة للجنسية و
الكل منفعة راجعة اليه ولا يتصور شى من ذلك فى حقه تعالى

بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه سبحانه وتعالى سيان
فمن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غنى عن العالمين والمعتزله
اثبتوا لفعله تعالى غرضًا وتمسكوا بان الفعل الخالى عن الغرض عبث
وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالى عن الفايدة
والمصلحة لا الخالى عن الغرض وافعاله مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى لكن ليس شئ من ذلك باعثا له تعالى كما ان من يغرس غرسًا
لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع على ذلك الغرس كالاستظلال والانتفاع
باغصانه وغيرهما ان الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع
تلك الفوايد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة
بالنسبة الى الغارس والايات والاحاديث الموهمة بالعلل و
الاغراض ماولة بتلك الحكم والمصالح وقال المحققون من الصوفية
قدس الله اسرارهم وجعلنا ممن يقتفى اثارهم ان للحق تعالى كمالين كمالًا
ذاتيًا كوجوب الوجود ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك
من الصفات الذاتية التى لا يحتاج الحق سبحانه فى الاتصاف بها
الى ما سواه وكمالا اسمائيًا يحتاج فى الاتصاف بها اليه فان كمال
الاسماء انما هو بظهور آثارها وترتب احكامها عليها وذلك
لا يكون الا بوجود المظاهر فنفى الاحتياج والاستكمال بالغير عنه
تعالى انما هو بالنظر الى كماله الذاتى الذى له مرتبة الغنى عن العالمين
واما بالنظر الى كماله الاسمائى فليس له هذه المرتبة هذا واما ان
يرجع فايدة ايجاب الشكر والطاعة الى غرض العبد الشاكر وهو
ايضًا محال لانه لا يخلو اما ان يكون فى الدنيا او فى الاخرة والكل

مع صح

منتف

منتف اما فى الدنيا فلانه لا غرض له فى الحال وفى الدنيا لانه فعل
الواجبات وترك المحرمات ولا حظ للنفس فيه بل انه مشقة وتعب
ناجز يتعب به وينصرف عن الشهوات العاجلة بسببه وما
هو كذلك لا يكون فايدة دنيوية واما فى الاخرة فلانه ليس له فى
المآل والاخرة فائدة الا حصول الثواب ودفع العقاب ولا يمكن
الجزم بهذه الفائدة الاخروية اذ من اين يعلم ان الله تعالى يثيب
العبد على الطاعة والشكر والمعرفة ولا يعاقب على ذلك وانما
يحصل العلم والجزم بها ولو لم يكن فى الشكر احتمال العقاب وهو ممكن
اذ قد يتضمن الشكر خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه
تصرف فى ملك الغير بدون اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيرها ملك الله تعالى ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا
بالنسبة الى خزاين رحمة الله وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة
ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم العباد عطاءً ووهبًا
ويحوى ما بين الخافقين من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم
طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا
عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء بالملك وشكر العبد
اولى بكونه استهزاءً لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة
عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك
الانملة بالقياس الى الملك لان وجوده وعدمه عنده تعالى سواءٌ
على ما قال مع ان الطاعة والمعصية فى حقه تعالى يتساويان اذ
ليس له تعالى الى احدهما ميل دون الاخرى ولا لاحدهما بن تعالى

اختصاص ليس ذلك الاختصاص للاخرى بل من عمل صالحا فلنفسه ومن
اساء فعليها وانما عرف تميز ذلك المذكور من الطاعة والمعصية
بعضها عن بعض بالشرع وجعل الشارع فان امتياز البيع عن الربوا
بكونه طاعة وحلالا وكون الربوا معصية وحراما انما عرف من قول
الشارع واحل الله البيع وحرم الربوا فلو عكس الامر لانقلب الربوا حلالا
والبيع حراما وعلى هذا ساير الطاعات والمعاصي ولقد زل عن سواء
الطريق من اخذ هذا المطلب من المقايسة بين الخالق الغني عن الاطلاق
المبتدئ بالنعم قبل الاستحقاق وبين المخلوق الناقص الفقير حيث
يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لما يحصل له من الارتياح اى النشاط
والاهتزاز والتلذذ باحدهما وهو الشكران دون الآخر وهو الكفران
وزعم ان الخالق ايضا كذلك هيهات اين رب الارباب وابناء التراب
فاعتبروا يا اولى الالباب والوجه الثاني من وجهي احتجاج المعتزلة
ما اشار اليه المص قدس سره مع جوابه بقوله فان قيل فاذا لم يجب النظر
والمعرفة الا بالشرع وايجاب الشارع لزم افحام الرسل بيان ذلك ان وجوب
النظر على المكلف لو كان ثابتا بالشرع لتوقف علمه بوجوب النظر عليه على
ثبوت الشرع عنده والشرع لا يستقر ولا يثبت عند المكلف ما لم ينظر
المكلف فيه لان الشرع انما يثبت عنده اذا علم صدق الرسول اذ بصدقه
يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته بانها
فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب النظر في المعجزة ثابت بالشرع
ايضا لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال
المكلف للنبي صلى الله عليه وسلم حين يقول النبي عليه السلام انظر في معجزتي

كي تعرف صدقي ويثبت الشرع عندك ان العقل لا يوجب على نظرا في
معجزتك لان الغرض ان لا وجوب الا بالشرع فلا يجب على النظر في معجزتك
حتى يثبت الشرع عندي والشرع لا يثبت الا بصدقك الذي لا يعلم
الا بالنظر في معجزتك ولست اقدم على النظر في معجزتك ليثبت الشرع
عندي اذ لم اعرف وجوب النظر فيها على لتوقفه على ثبوت الشرع الذي
لم يثبت بعد وما لا اعرف وجوبه على لا يتعين على الاقدام عليه
فلي الامتناع عنه ولا شك ان هذا الكلام منه حق لا يعد مكابرة
وح ادى ذلك القول الى افحام الرسول اى عجزه عن اثبات نبوته في مقام
المناظرة واسكاته وذلك باطل اجماعا فكذا ما يؤدي اليه ويستلزمه
اعني كون الوجوب شرعيا قلنا النبي صلى الله عليه انما يدعو المكلف
الى ما فيه صلاح عاجل او خلاص آجل وانه آخذ بحجزه يكفه من النار
من غير غرض وتوقع عوض فاذن هذا المذكور من التقاول بينه
عليه السلام وبين المكلف ودعوته الى النظر في المعجزة واباؤه عنها
يضاهي قول النذير الناصح القايل للواقف في موضع من المواضع
على غفلة ان وراءك سبعا ضاريا كالاسد والنمر فان لم تنزعج
اى لم تتحرك عن المكان الذي وقفت فيه قصدك وقتلك وان
التفتت وراءك ونظرت اليها عرفت صدقي في قولي ان فيها سبعا
مهلكا فيقول الواقف في ذلك الموضع المخوف للنذير الناصح
لا يثبت عندي صدقك في هذا الانذار ما لم التفت وراءي
ولم انظر الى السبع الضاري ولا التفت وراءي ولا انظر الى السبع
ما لم يجب على ذلك النظر والالتفات ولا يجب ذلك ما لم يثبت

صدقك عندى فلى الامتناع من النظر والالتفات فيدل هذا القول
فى مقابلة ذلك القايل على حماقة هذا القايل المعارض لمن ينصحه
وتهدفه اى ويدل على صيرورته هدفا للهلاك ولا ضرر فيه اصلا
على ذلك الهادى الى طريق السداد والمرشد اياه الى سبيل الرشاد
فكذلك النبى صلى الله عليه وسلم يقول للمكلفين ان وراكم الموت
ودونه السباع الضارية والعقارب والحيات اللاذغه والنيران
المحرقة وانتم عنها غافلون فتهلكون ان لم تاخذوا قبل الموت منها
حذركم بالايمان والعمل الصالح وتعرفون صدقى فيما اقول لكم
بالالتفات الى معجزتى فمن التفت منكم الى معجزتى عرف صدقى فيما
قلت واحترز عن تلك المهلكات بامتثال ما امرته ونجا عن الهلاك
الابدى ومن لم يلتفت الى معجزتى واصر فى عناده لم يعرف صدقى
وهلك وتردى اى سقط فى قعر جهنم ولا ضرر على ان هلك الناس
كلهم اجمعون لانى امرت ان ابلغ رسالات ربى وانما على البلاغ
المبين لما ارسلت به ولا الزمكم وانتم له كارهون وهذا التمثيل
ماخوذ مما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انما مثلى ومثل
ما بعثنى الله به كمثل رجل اتى قوما فقال يا قوم انى رايت الجيش بعينى
وانى انا النذير العريان فالنجا النجا فاطاعه طايفة من قومه فادلجوا
فانطلقوا على مهلهم فنجوا وكذبت طايفة منهم فاصبحوا مكانهم
فصبحهم الجيش فاهلكهم واجتاحهم فذلك مثل من اطاعنى
فاتبع ما جيت به من الحق ومن عصانى وكذب ما جيت به من الحق هذا
وقوله قدس سره فالشرع يعرف اشارة الى جواب اشكال يورد ههنا

وهو ان معرفة الله لو كانت واجبة بالشرع لوجبت بايجاب الله تعالى
وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة والنظر فيها اما للعارف به فيلزم
التكليف بتحصيل الحاصل وهو ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل
فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه والجواب باختيار الشق
الثانى ومنع المقدمة القايلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه
غافلا اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا التصديق به فالشارع
يعرف للمكلف وجود السباع الضارية بعد الموت ويامره بالتحرز
عنها بالايمان والعمل الصالح والعقل الذى اعطاه لفهم التكليف
يفيد فهم كلامه ويفيد الاحاطة والعلم بامكان ما يقوله من احوال
الاخرة فى المستقبل ظرف للامكان ويفيد ايضا فهم وجه دلالة
المعجزة على صدقه اى صدق صاحب الشرع وسيجئ بيان وجه هذه الدلالة
والحاصل ان ما يخبر به الشارع ويامر بالتحرز عن ضررها امر ممكن
اخبر به الصادق وفهمه المكلف والطبع مجبول على الخوف فلا يزال
يستحث على الحذر من الضرر فيكون الاتيان بما يوجبه الشارع
من المعرفة وساير ما يكلف به واجبا شرعيا لئلا يتهدف للضرر كيف
ومعنى كون الشئ واجبا ان فى تركه ضررا ولا شك ان فى ترك الاتيان
بما يامر به الشارع ضررا ومعنى كون الشرع موجبا انه معرف وكاشف
للضرر المتوقع المنتظر بعد فان العقل وان اهتدى الى المضرة الناجزة
لكن لا يهتدى الى التهدف للضرر المتوقع بعد الموت سيما عند اتباع
الشهوات واستيلاء اللذات فان العقل اذ ذاك يتقاعد عن
الفكر والتمييز بين النافع والضار فهذا المذكور من تعريف الشرع

للضرر المتوقع وفهم العقل كلام الشارع هو معنى ايجاب الشرع والعقل
وتاثيرهما فى تقدير الواجب اى تحديده وتعينه ولولا خوف العقاب
المعلوم من قبل الشارع على ترك ما امر به لم يكن الوجوب ثابتا اذ
العقل لا يهتدى الى المضرة المتوقعة حتى تثبت الوجوب العقلى ولا
معنى للواجب الشرعى الا ما يرتبط ويتعلق بتركه ضرر فى الاخرة وهذا
انما يعرف من قبل الشرع فلا يثبت الا الوجوب الشرعى فان قلت كلام
المص قدس سره ههنا صريح فى ان معرفة الله تعالى نظرية وان النظر فيها
واجب وقد ذهب فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب تعالى بديهى
لا يحتاج الى النظر قلت اجيب عنه بان دعوى بداهته بالنسبة الى جميع
الاشخاص فى محل المنع ولئن سلم فالنظر فى ساير صفاته من العلم
والارادة والقدرة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا
ريبة ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل مكلف فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه فمن كان مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات
الله تعالى لا يجب عليه النظر نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلايل بحيث
يتمكن من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين
فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين لم يشتغلوا
بالنظر فى معرفة الله وصفاته وافعاله والعقايد الدينية ولو كانوا
قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وايضا كانوا يكتفون
من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من
احد منهم انهم كلفوا المومنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم

من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه فى هذه الحالة لم يظهر له دليل
على وجود الصانع وصفاته اجيب بان عدم النقل ممنوع بل تواتر
انهم كانوا يبحثون عن دلايل النبوة وما يتعلق بهما وانهم وان لم
يكلفوهم اولا بالنظر بل انما كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد
لكنهم علموهم ثانيا ما يجب اعتقاده فى الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم
المعارف الالهية فى المواعظ والمحاورات والخطب ويقررونها مع
المنكرين على ما يشهد به الاثار والاخبار والقران مملو منه وما يذكر
فى الكلام كقطرة من بحر ما نطق به كتاب الله غاية الامر انهم ببركة
صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب زمانهم بزمانه عليه السلام
لم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وبترتيب المقدمات وتقرير
المذاهب وتفصيل الدلايل وتهذيب المسايل وتلخيص السؤال
والجواب ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة
الوحى المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من
مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك
او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا
لم يكثر الشبهات فى زمانهم كثرتها فى زماننا لما تحدث كل حين فاجتمع
لنا بالتدريج كل ما حدث فى الاعصار الماضية فلهذا احتيج
فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة دون
زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا
وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف فى زماننا

من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم منه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا
قدح فى الكلام **الاصل التاسع** فى تحقيق انه ليس يستحيل من
الله تعالى بعثة الانبياء والرسل بل الله بعث رسلا مبشرين ومنذرين
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اولهم آدم عليه السلام
واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم لا نفرق بين احد من رسله خلافا
للبراهمة وهم طايفة فى اقصى بلاد الهند اصحاب برهام والمراد اكثرهم
فان بعضهم قالوا بنبوة آدم فقط والسمنية ايضا وافقوا اكثر البراهمة
فى انكار النبوة مطلقا حيث قالوا لا فايدة فى بعثهم اذ كل ما
حسنه العقل فمقبول وكل ما قبحه فمردود وما توقف فيه فمستحسن
عند الحاجة اليه مستقبح عند الاستغناء عنه فاذا فى العقل
مندوحة اى غنية وكفاية عنهم ونحن نقول قولهم هذا باطل
لان فى بعثهم فايدة عظيمة هى انهم يهدون الناس الى ما يقصر عنه
العقل ويتوقف فيه كاحوال الاخرة والعقوبات المتوقعة واللذات
المنتظرة وما يفيد النجاة عن الاولى والوصول الى الاخرى لان العقل
وحده لا يهدى الى الافعال المنجية عن الهلاك فى الاخرة والمفيدة للصحة
النفسانية التى هى الخلو عن الامراض النفسانية من العقايد الزايغة
والاخلاق الذميمة والاعمال القبيحة كما لا يهدى الى الادوية المفيدة للصحة
الجسمانية فحاجة الخلق فى حفظ صحتهم النفسانية وبقاء حيوتهم
الابدية الى الانبياء الذين هم اطباء روحانية يعالجون الامراض الروحانية
كحاجتهم فى حفظ صحتهم الجسمانية الى الاطباء الجسمانية التى يعالجون
الامراض الجسمانية ولكن نعرف صدق الاطباء فيما يقولون من نفع

بعض الاغذية والادوية وضر بعضها بالتجربة التى هى تكرر المشاهدة
ونعرف صدق الانبياء فيما جاؤا به بالمعجزات الباهرات بل الطب
الجسمانى ايضا مستمد من النبوة فان الانبياء هم الذين علموا اولا
منافع الادوية التى خلقها الله تعالى فى الارض ومضارها
فان التجربة لا يفى بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه
خطر على الاكثر وفى البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير
تعب ولا خطر بل تعليم الصناعات الضرورية النافعة المكملة
لامر المعاش ومعرفة خصايص الكواكب واحوالها التى لا يحصل
العلم بها الا بتجربة متطاولة لا يفى بها الاعمار وتعيين وظايف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكر و
تفصيل ما حسنه العقل اجمالا وتبيين حسن ما توقف فيه العقل
وغيرها كلها مستفاد من النبى اذ العقول متفاوتة والكامل
نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم الى ما ذكر على وجه لا يبهر
عقولهم وكفاك بهذا فايدة **الاصل العاشر** الذى هو خاتمة
الركن الثالث فى تحقيق نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم خلافا
لليهود والنصارى والمجوس فانهم ينكرون نبوة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم وذهب الفرق الاسلامية كلهم الى ان الله تعالى
قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم اى الى الناس كافة كما قال
تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقال تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس فحذف المفعول ليفيد التعميم مع
الاختصار وما ذهب اليه بعض اليهود والنصارى من انه ارسل

الى العرب خاصة لان الاحتياج الى النبي انما كان مختصًا بهم لفشو الشرك
فيهم دون اهل الكتاب ففاسد لانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف
كانوا في ضلال مبين فهو عليه السلام مرسل اليهم والى العرب
والعجم بل الى الثقلين جميعًا خاتما للنبيين كما قال تعالى ولكن رسول
الله وخاتم النبيين وقال عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وناسخا لما قبله من
شرايع اليهود والنصارى والصابئين وهم قوم بين النصارى
والمجوس قيل ان دينهم دين نوح عم وقيل هم عبدة الكواكب وقيل عبدة
الملائكة سموا به لانهم صبوا عن الاديان كلها من صبا اذا مال او
خرج وما تمسكت اليهود به في ابطال نبوة نبينا عليه السلام
من ان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان اعماله
قبيحًا وان لم يكن متضمنا المفسدة كان رفعه قبيحًا واذا ابطل
النسخ يلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لكونه ناسخا
لشرايع من قبله فجوابه ان النسخ ليس معناه ابطال الحكم
الشرعي ونقضه بل رفع احتمال بقاء الحكم فان السيد اذا قال
لعبده قم ثم بعد ساعة قال له اقعد فليس فيه الا تخصيص وجوب
القيام عليه بالوقت السابق على الامر الثاني وليس في الامر الثاني
نقض للامر الاول ونفي له اذا الامر الاول لم يكن مقيدة بالدوام
حتى ينافيه الامر الثاني بل كان مطلقا ففايدة النسخ اما على تقدير
كون الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد واللطف بهم
كما ذهب اليه المحققون فهو انه يجوز ان يختلف مصالح الاوقات فيختلف

الاحكام بحسبها كما ان الطبيب يعالج المريض كل يوم بعلاج خاص تقتضيه
مصلحة الوقت وربما يخالف العلاج السابق واما على ما ذهب اليه
المتكلمون من ان الاحكام مستندة الى محض ارادة الله تعالى
من غير داع وباعث فالامر هين لانه تعالى هو الحاكم المطلق الفعال
لما يريد يجوز له ان يضع حكما ويرفع حكما لا لغرض ولا باعث لا
سيما اذا كان متضمنا لمصلحة وحكمة كساير افعاله المنزهة عن
الاغراض والبواعث المشتملة على الحكم والمصالح الجمة وتحقيقه
انه لا فرق بين الحوادث الحكمية الوضعية الدينية والحوادث
الكونية التكوينية فان الله تعالى اوجد بعض الحوادث
بامره المتعلق به اذا شاء ثم اعدمه بامره ايضا اذا شاء كما قال
تعالى انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وقال تعالى ان
يشأ يذهبكم ويات بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز
وقال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
فهل بين الامر الاول المقتضي لوجود الحوادث في وقت وبين الامر الثاني
المقتضي لفنائه في وقت آخر تناف او تناقض لا اظن ان ذا مسكة
يتوهم ذلك كذلك ههنا ليس بين تحليل الشيء في زمان وتحريمه
في زمان آخر تناف اصلا وكما ان مدة بقاء حادث وزمان
فنائه معين في علم الله وان كان مجهولا لنا كذلك
مدة بقاء كل حكم وزمان تغييره كان مقررا معينا
في علم الله وان كان مجهولا لاهل الاديان السالفة الى ان
تم بناء قصر النبوة بلبنة وجود خاتم النبيين محمد سيد

المرسلين عليه افضل صلاة المصلين فانغلق بعده باب
المنسخ لما انه عليه السلام تمم مكارم الاخلاق وكمل
الناس في قوتهم النظرية بالعقايد الحقة والعملية
بالاعمال الصالحة ونور العالم بالايمان والعمل الصالح
واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده فاضمحلت
تلك الاديان السالفة والمقالات الفاسدة واشرقت شموس
التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الافاق وايده الله تعالى
في دعوى الرسالة بالمعجزات الظاهرة التي لا يمكن انكاره
والايات الدالة على صدقه في دعواه الباهرة من بهر اذا
غلب اي التي يغلب بها على الخصوم ويلزم بها عليهم الحجة
كانشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وهو متواتر رواه جمع كثير من الصحابة
كابن مسعود وانس بن مالك رضي الله عنهما وغيرهما قالوا
ان اهل مكة سالوا منه عليه السلام ان يريهم اية فاراهم
القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في
مقام التحدي فيكون معجزة وتسبيح الحصا قال انس رضي الله
عنه كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من الحصى
فسبحن في يديه عليه السلام حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في يد علي رضي الله عنهم
ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبحن وروى ايضا انه لما
طلعت قريش من العقنقل قال عليه السلام هذه قريش جاءت بخيلائها

وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسئلك ما وعدتني فاتاه جبريل
عليه السلام وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى
الجمعان تناول النبي صلى الله عليه وسلم كفا من الحصى فاخذن
يسبحن في يده عليه السلام فرمى بها في وجوههم وقال شاهت
الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينيه فانهزموا وهربوا فنزل
قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وفيه قال
صاحب قصيدة البرده كأنهم هربا ابطال ابرهة
او عسكر بالحصى من راحتيه رمى نبذا به بعد تسبيح ببطنهما
نبذ المسبح من احشاء ملتقم وانطاق العجمى من الحيوانات
فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له
فوثب ذيب الى شاة واختطفها فحال الراعي بين الذيب والشاة
واسترجعها فاقعى الذيب على ذنبه وقال للراعي اما تتق الله تحول
بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذيب
يكلمني بكلام الناس فقال الذيب الا احدثك باعجب من
ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بالصدق فيكذبوه
فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره
بذلك فقال عليه السلام صدق ان من اقتراب الساعة كلام
السباع وروت ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت
فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نايم فقالت ادركني يا رسول
الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي اولاد

ولدائم

في هذا الجبل رضيع فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع
فقال عليه السلام اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فقد
عذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي فقال
يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها
وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وروى
ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم
على النبي صلى الله عليه وسلم وقعد وقال جماعة يا رسول الله
الناقة التي تحت الاعرابي سرقت فقال الكم بينة قالوا
نعم قال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي
ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده فاطرق الاعرابي فقال
له النبي صلى الله عليه وسلم قم لامر الله فقالت الناقة خلف
الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما
سرقني ولا ملكني احد سواه وروى عن يعلى بن مرة الثقفي
بينما نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ مررنا
ببعير يسقى عليه فلما رآه البعير شكى من كثرة العمل
وقلة العلف فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فدعا صاحبه
فقال احسنوا اليه فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف
وما تفجر من بين اصابعه الكريمة من الماء قال
انس بن مالك رضي الله عنه اتي رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقدح زجاج وفيه ماء قليل فوضع النبي عليه

السلام يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع
ادخال الابهام وقال للناس هلموا قال انس رضي الله عنه
فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس
يردون حتى رووا وروى ثابت ان عدد الواردين
كان بين السبعين الى الثمانين وقال جابر رضي
الله عنه عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى
الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضا منها ثم اقبل
الناس نحوه فقالوا ليس عندنا ما نتوضا به ونشرب الا ما
في الركوة فوضع يده عليه السلام فيها فجعل الماء يفور من
بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضانا قيل لجابر
كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة
مائة ومن اياته الظاهرة في صدقه التي تحدى وطلب
المعارضة بها كافة العرب العرباء ومصاقع البلغاء والفصحاء
القران العظيم فانهم مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهاة والمباراة وتميزهم عن سائر
الاقوام بالفصاحة والبلاغة آثروا المقارعة بالسيوف
على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح
دون المدافعة بالاشباح وتهدفوا لتبييته صلى
الله عليه وسلم وهو يبعث السرية لينال على طايفة
ونهبه اموالهم وسبيه اولادهم وقتله كبارهم

ولم يقدروا مع تظاهرهم في المضادة وتهالكهم
على المعادة على معارضته بان ياتوا بمثل القران اى بما
يساويه ولا بما يدانيه بان ياتوا بسورة اى بمقدار اقصر
سورة من مثله اذ لو قدروا لعارضوا ولو عارضوا لنقل
الينا لتوفر الدواعي وعدم الصوارف والعلم بجميع ذلك
قطعي كساير العادات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا
المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لعدم
المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات كيف ولم
يكن في قوة البشر الجمع بين جزالة لفظ القران ونظمه
في ترتيب المعاني وتناسق الدلالات وفي هذا اشارة الى ما ذهب
اليه الجمهور من ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ما يعرفه علي صح
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء العرف بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام وقيل وجه اعجازه هو هذا
المذكور مع ما فيه من اخبار الاولين من الامم الماضيه
والقرون الخاليه مع كونه عليه السلام اميًّا اى غير
ممارس للكتب والخط ولا حايما حول ذلك قط ومع ما
فيه من الانباء عن الغيب الكاين في امور تحقق وثبت
صدقه عليه السلام فيها اى في تلك الامور الغايبة حين
الاخبار في الاستقبال ظرف لتحقق كقوله تعالى لتدخلن
المسجد الحرام جواب قسم محذوف اى والله لتدخلنه

ان شاء الله تعليق للعدة بالمشيئة تعليما للعباد واشعارا بان بعضهم لا
لا يدخل الموت او غيبة آمنين حال من فاعل لتدخلن والشرط معترض
محلقين رؤسكم ومقصرين اى محلقا بعضكم ومقصرا بعضكم الاخر
لا تخافون بعد ذلك فان هذه الآية نزلت عام الحديبية ولم يتحقق دخول
المسجد الحرام والحلق والقصر في ذلك العام بل في العام القابل وكقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض اى ادنى ارضهم من ارض العرب
وهم من بعد غلبهم اى كونهم مغلوبين سيغلبون اى سيصيرون
غالبين في بضع سنين والبضع بين الثلاث الى التسع فانه روى ان فارس
غزوا الروم فوافوهم باذرعات وبصرى وقيل بالجزيرة وهي ادنى ارض
الروم من الفرس فغلبوا عليهم وبلغ الخبر مكة ففرح المشركون وشمتوا
بالمسلمين وقالوا انتم والنصارى اهل كتاب ونحن وفارس اميون وقد
ظهر اخواننا على اخوانكم ولنظهرن عليكم فنزلت هذه الآية ووقع كما اخبر
وبلغ الخبر صح حيث ظهرت الروم على فارس يوم الحديبية واستبشر المسلمون واعلم
ان المعجزة امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ووجه دلالة المعجزة
على صدق الرسل في دعوى الرسالة من الله تعالى ان كل ما عجز عنه طوق
البشر كشق القمر وانفلاق البحر لم يكن الا فعلا لله تعالى سيما على
قاعدة خلق الاعمال والقول بعدم تاثير قدرة العباد بل لا موثر في الوجود
الا الله واما من اثبت لغيره تعالى قدرة موثرة مع تفاوت مراتبها وتباين
اثارها فهو في دلالة المعجزة على ورطة الحيرة وان جنحوا الى دعوى الضرورة
فمهما كان ذلك الفعل الخارج عن طوق البشر مقرونا بتحدي النبي عليه السلام

اى طلب معارضته عليه السّلام من المنكرين ويشترط هذا فى المعجزة ليمتاز عن
الكرامة. نزل. الفعل المقرون بالتحدّى منزلة قوله اى قول الله تعالى للنبىّ
المدّعى كونه مرسلا من عند الله صدقت وذلك كالقايم بين يدى الملك.
المدعى صفة القايم اى القايم الذى يدعى حال قيامه بين يديه على رعيته
اى رعية الملك انه رسول هذا الملك اليهم فانه مهما قال هذا المدعى للملك ان
كنتُ صادقا فى انى رسولك اليهم فخالف عادتك فقم من موضعك المعتاد
على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك. بان قام وقعد
ثلاث مرات حصل للحاضرين علم ضرورى عادىّ بصدقه فى مقالته بان
ذلك اى بسبب ان ذلك الفعل الخارق للعادة من الملك فى مقام طلب التصديق
منه نازل منزلة قوله له صدقت فى انك رسولى اليهم ولم يشك احد فى
صدقه بقرينة الحال التى انطق من لسان المقال وليس هذا من باب قياس
الغايب على الشاهد حتى يتجه عليه انّ الشاهد يعلّل افعاله بالاغراض لانه
يراعى المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغايب اذ لا يبالى المصلحة والمفسدة
فلا يصح القياس بل ندعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه
مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة
التقرير ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام هو ان اثبات النبوة بالمعجزة
من باب برهان الانّ ضرورة ان المعجزة معلولة فى نفس الامر للنبوة وههنا
برهان آخر اظهر من باب برهان اللمّ وهو ان النبىّ هو الذى يكمل النفوس
البشرية ويعالج الامراض القلبية التى هى غالبة على اكثر النفوس فلا بدّ لهم
من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد صلّى الله عليه وسلم فى علاج القلوب
المريضة وازالة ظلماتها اتمّ واكمل وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة كانت

وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالٓهيه والدقايق الحكمية التى يعجز
عنها افاضل الحكما وارشاده الخلق الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التى يعجز عنها عقولهم وتقريره الحجج القاطعة وازاحة الشبه الباطلة
مع انه نشا بين قوم غلب عليهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتادب
الى غير ذلك من شمايله الكريمة بحيث لا يتصور عليه مزيد
وجب القطع بكونه نبيًّا وافضل الانبيا وخاتمهم فانا بحثنا عن صفة
النبوة وفتشناها وجدنا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت
له عليه السلام فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث النبى فيكون افضل
ممن عداه وخاتم الرسل كما قال عز من قايل اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينًا واما نزول عيسى ع م ومتابعته
لشريعته عليه السلام فهو يؤكد كونه عليه السلام خاتم الانبياء
واما ان عيسى ع م يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع
انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية
هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه يحتمل
ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة
القلوب **الركن الرابع فى السمعيات** اى الامور التى يتوقف على
السمع كالحشر الجسمانى وعذاب القبر وساير احوال الاخرة مما اخبر به النبى
صلى الله عليه وسلم. وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عنه اى فى
امر ممكن اخبر بوقوعه واجب ومداره على عشرة اصول: **الاصل
الاول** فى المعاد وهو اما جسمانى واما روحانى والاول هو ان يحشر
الاجساد ويعاد فيها الارواح والثانى هو التذاذ النفس بعد المفارقة

وتألمها باللذات والآلام العقليتين وقد اختلفوا فى امر المعاد فذهب
القدماء من الفلاسفة الطبيعيين الى عدم ثبوت شئ منهما ونقل عن
جالينوس التوقف فيهما فانه قال لم يتبين لى بعد ان النفس هل المزاج الذى
ينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او جوهر باق بعد فساد البنية
فيمكن المعاد. وذهب الفلاسفة الالهيون الى ثبوت الروحانى فقط
وذهب جمهور المتكلمين النافين للنفس الناطقة الى ثبوت الجسمانى فقط
وذهب المحققون كالحليمى والمص والراغب وابو زيد الدبوسى ومعمر من
قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية الى
ثبوتهما معا وقالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف
والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة
والنفس باقية بعد فساد البدن وقد دل العقل على ان سعادة الارواح
والنفوس بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع
استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات
الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر الجمع لان الارواح البشرية ضعيفة
فى هذه النشأة فاذا فارقت هذه الابدان بالموت واستمدت من عالم
القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية
كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة
هى الغاية القصوى من مراتب السعادات ثم ان المعاد الروحانى لا يتعلق
التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته

كيف وقد جاء فى القرآن نحو قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة
اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر ولا تحسبن
الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
بما اتيهم الله من فضله ويا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية
مرضية. واما المعاد الجسمانى فمما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره ولهذا
اقتصر المص عليه فقال الحشر والنشر اى المقصد فى الاصل الاول بيان حشر
الاجساد ونشر الموتى عن القبور. وقد ورد بهما الشرع. بحيث لا يقبل
التأويل مثل قوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوى بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم
سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى غير
ذلك مما لا يمكن ان يحصى وهو اى ما ورد به الشرع ولا يقبل التاويل حق
والتصديق به واجب ومنكره كافر ولذلك قال الامام الانصاف انه
لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وبين انكار
الحشر الجسمانى لانه قد ورد فى مواضع من القران المجيد التصريح به بحيث لا يقبل
التاويل قال العلامة الدوانى قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم
على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى لان النفوس الناطقة على هذا
التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية
وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم

واعترض عليه بعض المدققين بانه وهم سبق اليه فهمه وليس الامر كما توهم
فان حشر الاجساد اللازمة على تقدير وقوع المعاد الجسمانى هو حشر المكلفين
من المطيع المستحق للثواب والعاصى المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد البشر
مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقوله
فيه لم تصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما
بينهم ولم يكن الاعتقاد به من شرايط الاسلام وقد نبه عليه الفاضل
الطوسى في التجريد حيث قال والسمع دل عليه ويتاول فى المكلف بالتفرق
وقال الشارح يعنى لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء وفى
تلخيص المحصل حيث قال وقال القايلون بامكان اعادة المعدوم ان الله
تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ونبه الامدى ايضا فى ابكار الافكار
حيث قرر الخلاف فى اعادة المكلفين والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه
الحكم ولا خفاء فى ان عدم تناهى جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهى
المكلفين منهم فلا يلزم من القولين انكار ما هو ضرورى فى الدين فى هذه
المسئلة واقول قد تقرر فى الاصول ان مدار التكليف على العقل
والبلوغ فالمكلفون العقلاء البالغون وغير المكلفين هم الصبيان
والمجانين ولا شك ان عدم تناهيهم يستلزم عدم تناهى المكلفين لانهم
الاباء الاولون للصبيان والمجانين لامتناع ان يتوالد بعضهم من بعض
واما بلوغ الحكم فليس بشرط لكونه مكلفا كما روى عن ابى حنيفة رضى الله
عنه انه لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى فى الافاق والانفس ويدل
عليه ايضا ظاهر قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا الدلالته

على ان غير المومنين خاسرون ولا شك ان غير المكلف لا يكون خاسرا
فتامل فى المقام لانه فى العقل ممكن والصادق اخبر عنه فيكون حقا
والتصديق به واجبا اما انه اخبر به الصادق فقد مر من الايات واما
انه ممكن عقلا فيتوقف على بيان معناه ومعناه الاعادة بعد
الافنا اى اعادة البدن المعدوم بعينه بعد انعدامه بالمرة عند
من جوز اعادة المعدوم بعينه او باعادة اجزائه المتفرقة وجمعها
كما كانت اولا عند من ذهب الى امتناع اعادة المعدوم ويؤيد الثانى
قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام وذلك المذكور من الاعادة
باى معنى اخذ مقدور لله تعالى كابتداء الانشا اى كما ان ابتداء
الانشاء والخلق مقدور لله تعالى فكذلك الاعادة مقدورة لا
تفاوت بينهما فى المقدورية فليس ابتداء الانشا باهون والاعادة
اصعب كما ورد فى الحديث القدسى ليس بدء الخلق باهون على من اعادته
قال الله سبحانه وتعالى فى ابى بن خلف حين خاصم النبى صلى الله عليه وسلم
واتاه بعظم قد رم وبلى ففته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيى هذه بعد
ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار قال اى
الذى ضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال منكرا للاحياء بعد الممات من يحيى
العظام وهى رميم اى بالية ومفتتة ولم يقل رميمة لانه معدول عن
فاعلة وكل ما كان معدولا عن وجهه ووزنه كان مصروفا عن اعرابه
كقوله تعالى وما كانت امك بغيا حيث كانت مصروفة عن باغية او
نقول هو فعيل بمعنى فاعل من رم الشئ فصار اسما بالغلبة فلم يونث
او بمعنى مفعول من رممته قل يا محمد يحييها الذى انشاها اول مرة فان

قدرته كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة على حالها فى القابلية اللازمة لذاتها
وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية خلقها ويعلم اجزاء
الاشخاص المتفتتة المتبددة اصولها وفصولها ومواقعها وطريق تمييزها
وضم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى التى كانت
فيها او احداث مثلها فاستدل اى اشار فى هذه الآية الى الاستدلال
بالابتداء والخلق الاول على امكان الاعادة باحد المعنيين السابقين
وهذا الاستدلال يتضمن برهانا يحقق للخواص الناظرين امكان الاعادة
وتنبيها على تمثيل يرشد العامى اما الاول فتقريره ان مواد البدن وصوره
وما يتوقف عليه تحققه فى نفسه ان لم يمكن وجودها لما وجدت ابتداء وقد
وجدت وان امكن لم يمتنع لذاته وجوده ثانيا والا لزم انقلاب الممكن لذاته
ممتنعا لذاته وهو محال واما الثانى وهو انا نرى فى الشاهد ان من عمد الى اختراع
صنعة لم ير مثلها ولم يجد لها عددا ومواد اصعب عليه ذلك وتعب فيها
تعبا شديدا وافتقر الى مكابدة افعال ومعاونة اعوان ومرور ازمان
فكثيرا ما لا يتم له المقصود واما من اراد اصلاح منكسر واعادة منهدم
ركبه وبناه وكانت العدد حاصلة والمواد باقية فقد هان عليه ذلك
وسهل جدا كما قال تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
اى يا معشر الغواة كيف تحيلون اعادة ابدانكم وانتم معترفون بجواز ما
هو اصعب منها بل هو كالمتعذر بالنسبة الى قدركم وقواكم والا فبالنسبة
الى قدرته تعالى لا سهولة ولا صعوبة بل يستوى عنده تكوين بعوض طيار
وتخليق فلك دوار كما قال عز اسمه وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وكما
قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة اى الا كخلقها وبعثها

اذ لا يشغله شأن عن شأن لانه يكفى لوجود الكل تعلق ارادته الازلية
مع قدرته الذاتية كما قال انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون
والاعادة ابتداء ثان اى اعادة الشئ وجود مستانف له فى الزمان الثانى
فهو ممكن كالابتداء الاول اى كوجوده المبتدا فى الزمان الاول ولا شك
ان هذا ممكن والا لما وجد فوجوده فى الزمان الثانى ايضا يكون ممكنا
لانه لو امتنع لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى اذ
الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته
بل بحسب الاضافة الى الزمان فاذن يتلازم الوجودان المبتدا والمعاد
امكانا ووجوبا وامتناعا واعترض عليه بان المعاد هو الوجود المقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية
المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من
غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى اذ الامكان
الذاتى عبارة عن جواز الوجود فى الجملة والامتناع الذاتى عبارة عن عدم
جواز جميع انحاء الوجود واما كون الوجود حقيقة واحدة فانما يوثر
فى امتناع اختلاف مقتضاه واجيب عنه بان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بكونه حاصلا بعد
طريان العدم اى المقيد بكونه مسبوقا بالعدم المسبوق بالوجود لكان
هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان
المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية
بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف ماهية بالبقاء ونعلم
بالضرورة ان لا اثر لاجتماعها فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد

بهذين القيدين غير ممتنع فتامل قال المصـ قدس سره في كتابه الموسوم بالمضنون
به على غير اهله عود النفس الى الجسد بعد مفارقتها امر ممكن غير مستحيل
ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول الامر اظهر من
تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا
برهان على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن مستعدا مرة بعد
اخرى لقبول تاثيره وتسخيره بقي ههنا تعجب من ضعفاء العقول وهو
ان ذلك الاستعداد الانساني يحصل قليلا قليلا بالتدريج من نطفة
في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لا يقبل
استعداد قبول التسخير ودفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممكن بالتدريج
حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في الزمان الثاني والتوالد انما يكون
بالتدريج اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا يرى ان الفار الذي يتولد
يكون بالتدريج وباجماع الذكر والانثى وبعد حمل وسفاد وان التولد
منه يكون دفعة واحدة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه
بالقوة قريب الى حجم الفار فكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات
يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت من حالها وصارت بالقوة القريبة
الى الذباب بل يستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشاة الثانية تولدها
من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت وانخلعت صورها فيرد الله
تعالى واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى
ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف
اليها بالعلاقة التي كانت مثال ذلك راكب السفينة غرقت السفينة وتفرقت
اجزائها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم يرد تلك الاجزاء بعينها

الى الهيئة الاولى وتلوح وتوكد عاد اليها راكب السفينة واجزائها وتصرف فيها
كما شاء ولا يجب ان يستحق هذا الحشر وجمع الاجزاء والمزاج المجدد نفسا
اخرى فان حدوث المزاج يستحق حدوث نفس له اما عود المزاج الى الحالة
الاولى فلا يستحق الا عود النفس الى الحالة الاولى واما ظن من ظن ان
الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فظن ووهم لا اعتبار بهما فمن قاس
الانسان والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء الارض واي مهندس
استخرج بالمساحة ذلك الحد واما الاختلاف الواقع الى ذلك
في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر
الف سنة ثم يصيرون ملايكة وان اهل النار كذا او ازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملايكة لا يطعمون ولا
يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران ان الناس يحشرون
كما خلقهم الله تعالى اول مرة كما قال تعالى فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا
قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وسؤال ابراهيم عليه السلام رَبِّ أَرِنِي
كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ وقول عزير عليه السلام أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا
فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ومكث اصحاب الكهف وقول الله فيهم
وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ مع ما فيه دلايل على ان هذه
النشاة كائنة ممكنة يجب الايمان بها وقدم في قديم الدهر اختلاف
الناس فيها والانبيا صلوات الله عليهم يثبتون ذلك بالبراهين
والامثلة المحسوسة والتعجب من النشاة الاولى اكثر من النشاة الاخرى
الآن النشاة الاولى محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب انتهى
كلام المصـ قدس سره **الاصل الثاني** في اثبات السؤال في القبر قدمه على

والالحق الذي ذكره فبناه على ان
الابدان غير متناهية العدد على اصل
الفلاسفة واجزاء الارض متناهية
وما ذكره لا يجدي نفعا في دفعه بل
لا بد من ابطال عدم تناهي الابدان
بالقول بان العالم حادث عندنا

اثبات عذاب القبر مع ان الواقع فى اكثر الكتب تاخيره عنه رعاية
لترتيب الوجود قال اهل السنة سوال منكر ونكير حق وهما ملكان
يدخلان القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه ونقل
العلامة التفتازانى عن السيد ابى شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا
الانبياء وقيل الانبياء لا يسئلون اذ لا يعقل السوال عن النبى عن
نفس النبى واجيب بانه لا يدل على عدم السوال مطلقا بل على عدم السؤال
عن نبيه فقط وذلك ايضا فى النبى الذى لا يكون على دين نبى آخر والدليل
على ان هذا السوال حق هو انه قد وردت به الاخبار بحيث تبلغ القدر
المشترك حد التواتر وان كان كل منها خبر الآحاد كقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر
نكير فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فان كان مومنا فيقول هو عبد
الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح قبره سبعين ذراعا فى سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة
العروس فى خدرها وفى رواية كنومة العروس الذى لا يوقظه الا احب
اهله حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا يقول سمعت الناس
يقولون فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال
للارض التئمى عليه فتلتئم عليه فيختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه واذا ثبت انه وردت به الاخبار المتواترة
المعنى فيجب التصديق به من غير تاويل لانه ممكن اخبر به الصادق وكل
ممكن اخبر به الصادق فيجب على المكلف التصديق به وانما قلنا بامكانه

اذ ل

اذ ليس يستدعى هذا السوال والجواب الا اعادة الحيوة اى تعلقها ثانيا
الى جزء من الاجزاء الذى به فهم الخطاب والقدرة على الجواب وذلك
ممكن فى نفسه لان البنية ليست شرطا للحيوة عندهم وانكر هذا
ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متاخرى المعتزلة وبعض الامامية
متمسكين بان الميت جماد لا ادراك له والا لرأينا عليه اثر الحيوة من التحرك
والاضطراب ولسمعنا مقاولة الملكين معه وليس كذلك والجواب
انه لا يدفع ذلك الذى قلنا ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم
تحركه واضطرابه باعيننا وعدم سماعنا للسؤال عن الميت لان مثل الميت
كمثل النايم فان النايم عندك ساكن بظاهره لا يتحرك ولا يضطرب
ولا يرى عليه اثر العذاب والالم واللذة ولكن يدرك فى باطنه من
الآلام واللذات ما يحس اى يدرك النايم تاثيره عند التنبه من نومه
فكذا الميت فان النوم اخ الموت وايضا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسمع فى الدنيا كلام جبريل عليه السلام حين ما ينزل بالوحى وكان
يشاهده ويراه عيانا ومن حوله من الصحابة كانوا لا يسمعونه ولا يرونه اصلا
قال المص قدس سره فى الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات فى التصديق
بامثال هذا احدها وهو الاصح والاظهر والاسلم ان تصدق بان الحية
موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذا العين لا تصلح
لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم
الملكوت اما ترى الصحابة كيف كانوا يومنون بنزول جبريل عليه السلام وما
يشاهدونه ويومنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا
تومن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وان امنت به

كانوا م

وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف
لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النايم فانه قد يرى في نومه
حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه
وقد ينزعج من مكانه كل ذلك مدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية
والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد
واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او يشاهد المقام
الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم
ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو
حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي
يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات ينقلب مؤذيات ومؤلمات
في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات
ثم قال قدس سره فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاث فاعلم
ان من الناس من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق
الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك
فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجايب تدبيره
فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور
بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب
عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه نوعان
او الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اعاننا الله على التصديق به وبكل

من لم يثبت الا الاول
وانكر ما بعده ومنهم من
انكر الاول واثبت
الثاني ومنهم صح

ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه قدس سره و ايضا
الناس لا يحيطون بشيء من علمه تعالى الا بما شاء الله تعالى ان يعلمهم اياه
فاذا اراد ان لا يسمعهم كلام الموتى ولا يريهم احوالهم من الالم والراحة
لئلا تنتقض حكمة التكليف ويرتفع الابتلاء والامتحان ولا يعرضوا
عن التدابير والصنايع ونحوها مما يتوقف عليه بقاء الشخص والنوع
فيتعطل معاشهم وينقطع ادبارهم لم يخلق السمع لهم حتى يسمعوا
سؤال الملكين عنه و لا الرؤية حتى يروا العذاب الاليم وح لم يدركوه
وعدم ادراك الشيء لا يستلزم عدمه في نفسه قال عليه الصلاة
والسلام فيضرب بمطرقة من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه
غير الثقلين ولولا ان لا تدافنوا لدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر
يعني ان الله تعالى لو اسمعكم صياح الاموات وصراخهم حين ما يعذبون
لاشتد عليكم الرعب وحملكم على التحرز عن الاموات والتباعد
عنهم والاعراض عن الاشتغال بدفنهم مخافة ان تصيحوا وانتم متدافنون
الاصل الثالث في انه عذاب القبر للكافرين والفاسقين حق
والمراد بعذاب القبر العذاب بعد الموت وقبل قيام الساعة الا انه
اكثر ما يكون في القبر فلذا اشتهر بعذاب القبر ثم ان تنعيم اهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله حق ايضا فتخصيص العذاب بالذكر لكثرة النصوص
الواردة فيه ولان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب اجدر
بالذكر و الدليل عليه انه قد ورد الشرع به حيث قال الله تعالى النار
يعرضون عليها اي يحرقون بها من قولهم عرض الاسارى على السيف
اي قتلوا به غدوا اي بكرة وعشيا الى يوم القيمة وذكر الوقتين يحتمل

التخصيص ويحتمل التابيد ويوم تقوم الساعة يقال لهم ادخلوا يا آل
فرعون اشد العذاب وهو عذاب جهنم وجه الاستدلال هو انه يدل على
ان العرض قبل يوم القيمة وليس في الدنيا فهو في البرزخ وايضا قد اشتهر
من رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالحين قبل ظهور الخلف
المخالفين الاستعاذة من عذاب القبر روى عن عايشه رضى الله عنها ان يهودية
دخلت عليها فقالت اعاذك الله من عذاب القبر فسالت عايشة رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن عذاب القبر فقال عليه السلام نعم عذاب القبر حق
قالت عايشة فما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد صلى صلوة الا
تعوذ من عذاب القبر وعن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال تعوذوا بالله من عذاب النار فقالوا نعوذ بالله من عذاب النار ثم قال
عليه السلام تعوذوا بالله من عذاب القبر قالوا نعوذ بالله من عذاب القبر
وهو ممكن عقلا لان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لم يتصف بهما قبل
الموت والفاعل تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل وقادر على جمعها
وايجاد الحيوة فيها على قدر ما يدرك الم العذاب ولذة التنعيم لشمول قدرته
جميع الممكنات فاذا ثبت انه ممكن وقد اخبر به الصادق فيجب التصديق به
وانكره المعتزلة وقالوا انما يجب التصديق به اذا لم يمنع مانع منه بان لا
يخالف المعقول اذ على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها
ودليل مخالفتها للمعقول هو انا نرى شخصا اكلته السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها فانا نعلم عدم احيائه ومسالته وعذابه
ضرورة وكذا اذا احرق فصار رمادا وذرى في الرياح العاصفة شمالا
وجنوبا قبولا ودبورا والجواب انه لا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت

في الشرق والغرب وفي بطون السباع التي اكلته وحواصل الطير التي جمعته
فان المدرك لآلام العذاب ولذات الثواب من الحيوان اجزاء مخصوصة
هي الاجزاء الاصلية فان الله تبارك وتعالى يعلق روحه الذى فارقه بجزئه
الاصلى الباقى من اول عمره الى اخره المستمر على حاله حالتي النمو والذبول
الذى يتعلق به الروح اولا فيحيى ويحيى بحيوته ساير اجزاء البدن ليسال
فيثاب او يعذب ولا يستبعد ذلك فان الله تعالى عالم بالجزئيات كلها
حسب ما هي عليها فيعلم الاجزاء بتفاصيلها ويعلم مواقعها ومحالها ويميز بين
ما هو اصل وبين ما هو فضل فيقدر الله تعالى على تعليق الروح بالاجزاء
الاصلية منها حال الانفراد تعليقه بها حالة الاجتماع وعلى اعادة الادراك
اليها فرادى فرادى كما اذا اجتمعت فان البنية عندنا ليست شرطا للحيوة
بل لا يستبعد تعليق ذلك الروح الشخصى الواحد في آن واحد بكل واحد
من تلك الاجزاء المتفرقة في المشارق والمغارب وخلق الادراك فيه فان
تعلقه به ليس على سبيل الحلول حتى يمنعه الحلول في جزء الحلول في آخر ولنا
رسالة مفردة في تحقيق المعاد وكنا قد فصلنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه
وكانا را

الاصل الرابع في انه مما يجب التصديق الميزان هو ما يعرف
به مقادير الاعمال وهو حق اذ قد ورد به الشرع حيث قال الله تعالى
ونضع الموازين لوزن الاعمال القسط اى العدل صفة للموازين افرد لانه
مصدر وصف به للمبالغة وظاهر الآية يدل على تعدد الميزان فقال بعضهم
لكل امة ميزان وقيل لكل مكلف ميزان وقال بعض السلف الميزان واحد
له كفتان ولسان وساقان ولفظ الجمع في القرآن للاستعظام ليوم القيمة
اى لجزائه او لاهله او فيه كقولك جئت لخمس خلون من الشهر وقال تعالى فمن

ثقلت موازينه جمع موزون وهو العمل الذى له وزن وخطر عند الله تعالى
وثقله ترجح مقداره فى الميزان على مقدار ما يقابله وانكره المعتزلة وقالوا
الاعمال اعراض وقد انعدمت ولا يمكن وزنها وايضا مقاديرها معلومة
له تعالى فلا وجه لوزنها ونحن نقول وجهه هو ان ما يوزن ليس هو
نفس الاعمال بل صحايفها لما ان الله تعالى يحدث فى صحايف الاعمال وزنا وثقلا
بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى وذلك بحسب نيات العمال وتوجهات
نفوسهم ومتعلقات هممهم التابعة لعلومهم واعتقاداتهم اذ بذلك
يرتفع الدرجات كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
ويلايم هذا الوجه حديث البطاقة وقيل وجهه انه يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وتحققه ان الجوهرية
والعرضية من احكام النشاة واثار الموطن يتواردان على الحقيقة
فما من اعتقاد او عمل الا ويتمثل فى الاخرة بصورة مناسبة له وان كانت
معانى فى الدنيا بل الجنة وما فيها من الاشجار والانهار والثمرات
والحور والقصور والغلمان والولدان انما هى اعمالهم واخلاقهم و
اعتقاداتهم واحوالهم مثلت وصورت فى امثلة ملايمة وصور
مناسبة ثم ردت اليهم ولهذا يقال لهم انما هى اعمالكم ترد اليكم
وكذا جهنم وما فيها من دركات النيران وانواع الالام وكذا عذاب
القبر وما يشاهد فيها من الحيات والعقارب ليست الا صور الاعتقادات
الباطلة ونتايج الاعمال السيئة وثمرات الاخلاق الردية كانت فى الدنيا
معانى فصارت فى الاخرة صورا فهم دايمون فيهما دنيا وعقبى وان جهنم
لمحيطة بالكافرين الا انهم لا يتالمون بها فى الدنيا لان الناس نيام فاذا

ماتوا انتبهوا ويؤيد هذا الوجه ما ورد فى الحديث ان الحمد لله يملاء
الميزان وبالجملة يوزن الاعمال باحد الوجهين واياما كان فتصير
مقادير اعمال العباد بسبب وزنها باحد النحوين معلومة لكن لا لله
تعالى حتى يقال انها معلومة له تعالى فوزنها عبث بل للعباد ليظهر
لهم العدل فى العقاب ولا يتوهم فى حقه الظلم لما ينكشف لهم ح ان ذلك
بما قدمت ايديهم وان الله ليس بظلام للعبيد ويظهر لهم ايضا الفضل
والكرم فى العفو عمن يستحق العقوبة وفى تضعيف الثواب عمن لا
يستحق اصل الثواب فضلا عن تضعيفه لان ما اتى به من الطاعات
لا يفى بشكر اقل قليل مما انعم عليه فى الدنيا على انه ليس يجب علينا بيان
وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض

الاصل الخامس

فى بيان انه من جملة ما يجب التصديق به الصراط وهو على ما ورد فى
الحديث الصحيح جسر ممدود على متن النار يرده الاولون والاخرون
كما قال تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى
الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا وصفته انه ادق من الشعر واحد
من السيف الصارم وقد ورد فى القران ايضا قال الله تعالى فاهدوهم
ايها الزبانية الى صراط الجحيم اى الى الصراط الممدود على متن الجحيم وقفوهم
على الصراط انهم مسئولون عن عقايدهم واعمالهم وانكره كثير من المعتزلة
زعما بانه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب على الانبيا والصالحين
ولا عذاب عليهم يوم القيمة ويأولون صراط الجحيم فى الاية بطريق النار
والجواب ان هذا ممكن ذاتى وان كان محالا عاديا وقد اخبر به الصادق
فيجب التصديق به اما انه ممكن ذاتى فلانه كالمشى على الماء والطيران فى

الهوى فان القادر على تطير الطير صافات ويقبضن فى الهوى ويسير
الانسان على الماء قادر على ان يسير الانسان على الصراط المذكور غايته
انه مخالف للعادة الا ان الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما ورد فى
الحديث ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يجر على
وجهه وعند اهل التحقيق الصراط المبسوط على متن جهنم هو مثال و
صورة للصراط المستقيم المذكور فى القران وهو التوسط بين الاضداد
وانما وصف بالدقة والحدة لما انه لا عرض له اصلا فبادنى انحراف يدخل
فى احد الطرفين فان الحق واحد وماذا بعد الحق الا الضلال وتمام تحقيق
هذه المباحث بما لا مزيد عليه فى رسالتنا المعمولة فى المبدا والمعاد
فليطلب منه **الاصل السادس** فى بيان ما هو الحق فى خلق الجنة والنار
ذهب جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان اى الآن خلافا
للمعتزلة حيث زعموا الى انهما يخلقان يوم الجزا ولنا انه قال سبحانه وتعالى
وسارعوا الى مغفرة اى بادروا واقبلوا الى ما به تستحقون المغفرة من
ربكم كالايمان والتوبة والاخلاص وجنة والجنة بالفتح الشجر المظل
وبالضم الترس وبالكسر الجنون واطلقت على البستان الكثير الاشجار و
على دار الثواب لما فيها من البساتين وثلثها ماخوذة من الجن بمعنى الستر
ومنه قوله تعالى فلما جن عليه الليل اى ستر عرضها السموات والارض اى
عرض الجنة كعرضهما وذكر العرض للمبالغة فى وصفها بالسعة على طريق
التمثيل وعن بن عباس انها كسبع سموات وسبع ارضين لو وصل بعضها
ببعض اعدت للمتقين اى هيئت لمن اتصف بتقوى الله وطاعته وقوله

تعالى اعدت لكونه فعلا ماضيا يدل وضعا على تحقق الاعداد حين
الاخبار فهو دليل على انها مخلوقة الآن ضرورة ان اعدادها انما
يتصور بعد خلقها وحملها على التعبير من المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف
الظاهر اذ دار اللفظ بين المعنى الحقيقى الظاهر وبين المعنى المجازى الغير
الظاهر فيجب اجراؤه على الحقيقى الظاهر اذ لا يعدل الى خلاف الظاهر اعنى
المجاز بدون قرينة تدعوا اليه كاستحالة الظاهر ولا استحالة فيه
واذا ثبت ان الجنة مخلوقة الآن ثبت ان النار ايضا مخلوقة الآن اذ لا
قايل بالفصل ولهذا اكتفى المص باثبات مخلوقية الجنة على ان هذا الدليل
بعينه يجرى فى النار ايضا لانه تعالى قال فيها واتقوا النار التى اعدت
للكافرين ثم الاية المذكورة فى المتن تدل على ان الجنة خارجة عن هذا
العالم لان ما يكون عرضه كعرض جميع هذا العالم لا يكون داخلا فيه
بل يجب كونه خارجا عنه واما ما قاله المعتزله من ان كونها خارجة
عن هذا العالم يستلزم الخلا بينهما لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل
فلو وجد عالم آخر خارجا عنه لكان ايضا كريا فيتحقق بينهما الخلا فجوابه
بعد تسليم امتناع الخلا انه يجوز ان يكون الفرجة بجسم آخر وتمسكت
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلوا عن حكم ومصالح والحكمة
فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل
يوم الجزاء باجماع منا ومنكم فلا فايدة فى خلقها الآن فيكون منتفيا
واشار المص اليه مع جوابه بقوله لا يقال لا فايدة فى خلقها قبل يوم الجزا
لكونه عبثا لا يليق بالحكيم لانا نقول لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة

مملوة صح

لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون كما مر بيانه غير مرة على انا لا نسلم انحصار الغاية في المجازاة وبعد التسليم لا نسلم انها غير واقعة قبل يوم الجزا لما ورد في الحديث انه يفتح للمومن باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المومن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية واما عندنا وعند اصحابنا من اهل الكشف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين فاما قولنا مخلوقتان فكرجل اراد ان يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك ينشي بيوتها على اغراض الساكنين فيها فهي بتفاصيل بيوتها غير مخلوقة الا بعد دخولهم وان كانت بحسب حيطانها وسورها مخلوقة قبل ذلك انتهى

الاصل السابع في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضا والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نايبا عنه على الاطلاق فانها لا يعم ثم انهم اجمعوا على ان نصب الامام واجب ليقوم بمصالح الناس بتنفيذ الاحكام وتزويج الايتام واقامة السياسة على العوام والحراسة لبيضة الاسلام واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وعشورهم وقهر المتلصصة وقطاع الطريق المتغلبة واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات وقسمة الغنايم والصدقات وانما الخلاف في انه يجب على الله او على الخلق بدليل سمعي او عقلي ومذهب اهل السنة انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة

جاهلية ولان الامة جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما ذكرنا فعلم ان مسيلة الامامة عند اهل السنة والجماعة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها امورا تخالف مذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقايد المسلمين عن الخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل ثم اختلفوا في الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم فذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنى عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده وايضا ينقلون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليه السلام للحسين ان ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ايمة تسعة تاسعهم قايمهم وعن مسروق انه عهد الينا نبينا صلى الله عليه وسلم ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقبا بني اسرائيل ولان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل زمانه فيتعين للامامة وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق ثبت امامته بالاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفات

رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعده فقال الانصار منا
امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامرا ومنكم الوزرا واحتج عليهم بقوله
صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر راى الصحابة بعد المشاورة
والمراجعة على خلافة ابى بكر رضى الله عنه واجمعوا على ذلك وبايعوه
وبايعه بعد ذلك على رضى الله عنه بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول
الله فصار امامته مجمعًا عليه من غير مدافع ووقع فى ايامه اجتماع الكلمة
وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام
احوالهم. ثم عمر بن الخطاب ثبت امامته بنص الامام واستخلافه والاجماع
فان ابا بكر رضى الله عنه بعدما انقضت عن خلافته سنتان واربعة
اشهر او ستة اشهر مرض فلما يئس من حيوته دعى عثمان رضى الله عنه واملى
عليه كتاب العهد لعمر رضى الله عنه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما عهد ابو بكر بن ابى قحافة فى اخر عهده فى الدنيا خارجًا عنها واول
عهده بالاخرة داخلا فيها حين يومن الكافر ويوقن الفاجر انى استخلفت
عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظنى فيه ورأيى وان جار فلكل امرء
ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن فى
الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى رضى الله عنه فقال بايعنا بمن فيها
وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين وستة اشهر
بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة ووقع فى ايامه

فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان
الثابت الاركان وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافادة العدل و
وتربية الضعفا وترغيم الكبرا. ثم عثمان ابن عفان ثبت امامته بالشورى
والاجماع فان عمر لما طعنه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فى ذى الحجة سنة
ثلاث وعشرين من الهجرة استشعر موته فقال ما اجد احدًا احق بهذا
الامر من الذين توفى عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى
وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله
عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه
الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا ووقع ايامه فتح البلاد واعلاء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد. ثم على بن ابى طالب رضى الله عنهم اجمعين
ثبت امامته بالاجماع فانه لما استشهد عثمان اجتمع كبار المهاجرين
والانصار بعد ثلاثة ايام او خمسة من موت عثمان على على كرم الله
وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع
كثير لما ان اقنوم الخلافة المعنوية كان منتقلا اليه فبايعوه لما كان
افضل عصره واولاهم بالخلافة فصار خلافته اجماعًا من اهل الحل والعقد
فقام بامر الخلافة ستة سنين واستشهد على راس ثلثين من وفات
رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
وقيل ان الثلاثين انما يتم بخلافة امير المومنين الحسن بن على بستة اشهر

بعد وفات علي رضي الله عنه والمراد الخلافة الكاملة وهي الخلافة
الحقيقة التي لا يشوبها شي من المخالفة وميل عن المتابعة فلا ينافي
ذلك تسمية الايمة من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم خليفة
ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على السلطان ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نص نصًا جليا او خفيا على امامة امام اصلا لا على ابي بكر كما زعمت
البكريه ولا على امامة علي كما زعمت الشيعيه ونقل عن المص قدس
سره في كتاب سر العالمين في ترتيب الخلافة والمملكة انه قال اختلف
العلماء في ترتيب الخلافة وتحصيلها لمن آل امرها اليه فمنهم من زعم انها
بالنص ودليلهم في المسيلة قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ
أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا
وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وقد دعاهم ابو بكر رضي الله
عنه الى الطاعة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فاجابوه وقال بعض المفسرين
في قوله تعالى وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا قال في الحديث ان
اباك هو الخليفة من بعدي يا حميرا وقالت امراة اذا فقدناك فلمن نرجع
فاشار عليه السلام الى ابي بكر وعمر ولانه ام بالمسلمين على بقاء الرسول صلى
الله عليه وسلم والامامة عماد الخلافة هذه جملة ما تعلق به القايلون
بالنصوص ثم تاولوا انه لو كان علي اول الخلفا لا نسحب عليهم ذيل الفنا ولم
ياتوا بالفتوح ولا مناقب ولا يقدح كونه رابعا كما لا يقدح في نبوة رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذ كان اخرا والذين عدلوا عن هذا الطريق زعموا ان
هذا تعلق فاسد وتاويل بارد جاء على زعمكم واهويتكم وقد وقع الميراث

في الخلافة والاحكام مثل داود وسليمان وزكريا ويحيى قالوا كان لاز واجر ثمرة
الخلافة وهذا باطل اذ لو كان ميراثا لكان العباس اولى لكن اسفرت الحجة
وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته عليه السلام يوم غدير
خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر رضي الله عنه
بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مومن فهذا تسليم ورضى
وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوا لحب الرياسة وحمل عود الخلافة وعقد
البنود وخفقان الهوا في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول
وفتح الامصار سقاهم كاس الهوا فعادوا الى الهوا والخلاف الاول
فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئسما يشترون الى
ههنا كلامه وله ذيل طويل ولا يخفى ان ما نقلناه وما تركناه يدل على
ورود النص على امامة علي وان الامامة كانت حقا صريحا له الا
انه كان ما كان ليقضي الله امرا كان مفعولا لكن الظاهر انتفاء النص على نصب
هذا القيل والقال ميل الى اهل الاضلال ويرده الآتي من المقال ودلالة قرينة الاحوال
امام معين اذ لو كان اي ثبت وتحقق النص على امام لكان
مشتهرا فيما بين الصحابة ولم يخف عليهم لان نصب الامام على الامة
لكونه امرا خطيرا متعلقا بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق اولى
من نصب احاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك على احد
بل تواتر واشتهر مع عدم توفر الداعي الى نقله فكيف خفي هذا على الصحابة
ولم ينقل اليهم ولم يظهر عندهم مع توفر الدواعي الى نقله واما احتمال
ان يكون قد ظهر عليهم ويندرس بعدهم ولا ينقل الينا فجوابه اما اولا فلانه
ان كان قد ظهر عليهم لعملوا بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في
سقيفة بني ساعدة لتعين الامام حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير

ومال طايفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك من ورد النص على
امامته محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص
عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به علي حين افضى النوبة اليه وقاتل
حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب في ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم
بالنبي عليه السلام اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب واما ثانيا فكيف
يتصور ان يقال قد اندرس حتى لم ينقل الينا مع كونه خطبا عظيما يتوفر
الدواعي الى نقل مثله ولم يندرس نصب احاد الولاة وتواتر الينا واذا ثبت
ان لم يقع نص منه عليه السلام على امام اصلا فلم يكن ابو بكر رضي الله عنه اماما
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالاختيار من الصحابة المهاجرين والانصار
والبيعة منهم كما ذكرنا واما تقدير النص منه عليه السلام على امامة غيره
اي غير ابي بكر على ما زعمت الامامية من النص الجلي والخفي على امامة علي
رضي الله عنه كما ذكر في المطولات فهو نسبة الصحابة كلهم مع انهم بذلوا
مهجتهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلى
الله عليه وسلم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته الى مخالفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يدفنوه مع وجود النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما يفيد
اجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم يثبت عمن يوثق
به من المحدثين مع شدة محبتهم لعلي رضي الله عنه ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه
ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى
تلك النصوص وايضا القدح في خلافة الخلفاء خرقا للاجماع الثابت

من الصحابة على خلافتهم وذلك المذكور من تضليل الصحابة ونسبتهم الى
مخالفة الرسول عليه السلام بعد موته وخرق اجماع الاصحاب مما لم يتجرأ
على اختراعه الا الروافض الذين رفضوا الاخذ بما هو الاحوط في امثال
هذه المقامات والامور المعظمات واعتقاد اهل السنة والجماعة
مع فرط محبتهم لعلي تزكية جميع الصحابة عن مقابح الاعمال ورذايل
الاخلاق سيما مخالفة رسول الله عليه السلام والثنا عليهم كما اثنى
الله سبحانه وتعالى عليهم حيث قال عز من قايل مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ
مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا
مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ وغير ذلك من
الايات ورسوله صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونظايره من الاحاديث وما جرى بين
معاوية وعلي من المخالفات والمحاربات كان مبنيا على الاجتهاد
في اخذ القصاص من قتلة عثمان لا منازعة من معاوية مع علي في
الامامة اذ ظن علي واجتهد ان تسليم قتلة عثمان لورثته والاقتصاص
عنهم مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر ووفور شوكتهم
يؤدي الى اثارة الفتنة وايقاد نار الحرب واضطراب امر الامامة في بدايتها
لكون الخطب اذ ذاك اعظم فراى التاخير في الاقتصاص عنهم والانتقام
منهم اصوب في نظام امر الدين وظن معاوية واجتهد ان تاخير امرهم
وعدم اجراء حكم الشرع عليهم مع عظم جناياتهم لقتلهم خليفة الاسلام
ظلما بغير حق سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما وعاكف
طول النهار ذاكرا وصايما شرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيه

وبشره بالجنة واثنى عليه يوجب الاعزاء والتحريض بالائمة والخروج عليهم
وتعرض الدما للسفك وما يؤدى الى مثل هذه المفسدة لا يجوز للامام
الاهمال فيه وقد قال افاضل العلماء من الاشاعرة والمعتزلة كل مجتهد
فى المسائل الشرعية التى لا قاطع فيها مصيب بناء على ان حكمه تعالى
فى المسائل الاجتهادية عندهم ما ادى اليه رأى المجتهدين فعلى هذا
القول كل من معاوية وعلى مصيب فيما اجتهد وماجور فيه وقال قايلون
آخرون ان الله تعالى فى كل حادثة حكما معينا عليه دليل ظنى ان وجده
المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه
وخفائه فلذلك كان المخطى معذورا بل ماجورا فعلى هذا القول المجتهد
قد يخطى وقد يصيب والمصيب واحد ففى هذه المادة المصيب اما على
واما معاوية ولا يتوقف ذو مسكة فى انه على لقوة حدسه وكثرة
استفادته منه عليه السلام كما يدل عليه قوله عليه السلام انا مدينة
العلم وعلى بابها وانه استند الفضلاء فى جميع العلوم اليه كالاصول
الكلاميه والفروع الفقهيه وعلم التفسير والتصوف والصرف
والنحو وغيرها فان خرقة المشايخ وسلسلة تلقينهم تنتهى اليه
وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الديلى دون النحو
بتعليمه وارشاده وبالجملة لم يذهب الى تخطئة على رضى الله عنه
فى هذه المسئلة ذو تحصيل يقدر على تحصيل النظريات بالفكر
اصلا وما وقع من الاختلاف فى هذه المسئلة بين الامامية واهل
السنة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسوله
والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات والحق يظهر من معنى ومن كلم

الاصل الثامن فى بيان افضلية الخلفا ذهب اهل السنة الى ان
فضل خلفاء الصحابة على حسب ترتيبهم فى الخلافة اذ المراد بالافضلية
ههنا انه اكثر ثوابا عند الله بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف نسبا
وما اشبه ذلك وحقيقة الفضل بهذا المعنى المراد ههنا ما هو فضل
عند الله تعالى وذلك امر لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان الله تعالى لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقد
ورد فى الثناء على جميعهم اخبار صحيحة من النبى صلى الله عليه وسلم وقد
ورد فى حق ابى بكر وعمر انهما سيدا كهول الجنة وفى عثمان لكل نبى رفيق و
رفيقى فى الجنة عثمان وفى على انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبى بعدى والاحاديث المنقولة فى مناقب كل منهم كثيرة كما لا يخفى
على من تتبع كتب السير والاحاديث فهم فى ورود الاخبار عنه عليه
السلام فى الثناء عليهم سواسيه لا يدرك فضل بعضهم على بعض
بمجرد تلك الاخبار ولكن انما يدرك دقائق الفضل بينهم والترتيب فى
ذلك المذكور من الفضل الاصحاب المشاهدون للوحى والتنزيل فانهم
يفهمون ذلك بقراين الاحوال فلولا فهمهم ذلك الترتيب فى الفضل لما
رتبوا الامر كذلك فى الخلافة اذ كانوا لا ياخذهم فى سبيل الله خوف من
احد لومة لايم ولا يصرفهم فى حال عن اجراء الحق صارف الا ان اولياء
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون **الاصل التاسع** فى بيان شرايط
تتعلق بالامامة اتفقوا على ان شرايط الامامة بعد الاسلام اذ ما
جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتكليف اى العقل والبلوغ
لان الصبى والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما فكيف تتصور ولايتهما

ولاصح

على كافة الناس خمسة الذكورية لان النساء ناقصات العقل والدين
فكيف يتاتى منهن تدبير امور العامة على نهج الصواب والورع اى
الزهد والعدل لانه متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو لم يكن عدلا ورعا لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس فى مشتهياته
وتضييع حقوق الناس والعلم فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من
ايراد الدلايل على المطالب الاصولية وحل الشبه والشكوك ويتمكن
من الفتوى فى الوقايع واستنباط الاحكام فى الفروع والكفاية اى
الراى والتدبير ليدبر الوقايع وامر الحرب والسلم وساير الامور السياسية
بان يشتد فى محل يقتضى الشدة ويرحم فى موضع يستدعى الرحمة كما
قال تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم ونسب قريش وهو اسم
لاولاد النضر بن كنانة من اجداد النبى عليه السلام لقوله عليه السلام
الائمة من قريش فان الجمع المحلى باللام يفيد العموم حيث لا عهد كما تقرر
فى محله وههنا لا عهد وهذا الحديث وان كان خبر الاحاد لكن لما رواه ابو بكر
رضى الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف
فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة فاذا اجتمع عدد من الرجال الموصوفين
بهذه الصفات فالامام الحق الواجب على كافة الناس اتباعه من انعقدت
له البيعة من اكثر الخلق لقول النبى صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد
الاعظم فانه من شذ شذ فى النار والمخالف للاكثر باغ على الامام يجب
على المسلمين رده الى الانقياد للحق لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء
الى امر الله **الاصل العاشر** فى بيان انه ينعقد بحكم الضرورة
امامة الفاقد لبعض هذه الصفات فانه ذهب العلماء الى انه لو تعذر وجود

العلم

العلم والورع وكذا نسب قريش فيمن تصدى للامامة وكان فى صرفه
وخلعه عن الامامة اثارة فتنة لا تطاق اطفاء نايرتها حكمنا اذ ذاك
بانعقاد امامته مع كونه جاهلا جايرا غير قرشى لانا حينئذ بين ان
نحرك فتنة نايمة بالاستبدال اى بسبب ان نستبدل الذى هو دنى
بالذى هو خير فما يلقى المسلمون فيه بسبب تهييج الفتنة وايقاد نار
الحرب واثارة الفساد فى الارض من الضرر العظيم يزيد على نقصان
هذه الشروط التى اثبتت للامامة لمزية المصلحة من غير توقف اصل
المصلحة عليها فان اصل مصلحة الامامة لبقاء الاجتماع المودى الى
صلاح المعاش والمعاد وذلك انما يتوقف على سايس قاهر يدرء المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه
الاطماع وان لم يكن على ما ينبغى من الصلاح والسداد كما يشاهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة
ورعاية البيضة وان لم يخل عن شايبة شر وفساد فلا نهدم اصل
المصلحة التى تتم بمجرد وجود سلطان قاهر وان كان فاقد تلك
الصفات المعتبرة لمزايا المصلحة شغفا وحرصا بمزاياها التى لولاها
لما اختل اصل المصلحة لان ضررها اكبر من نفعها فنكون كالذى يبنى
قصرا ويهدم لبناء قصره مصرا وبين ان نحكم ح بخلو البلاد الاسلامية
عن الامام السايس الحامى لحوزة الاسلام ونحكم ايضا بفساد الاقضية
الشرعية بين المسلمين من اقامة الجمع والاعياد وتنفيذ ساير الاحكام
الشرعية الموقوفة على الامام وذلك الخلو والفساد محال لان امر الدنى
الاجتماع كرفقة طريق لا ينتظم بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى

امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها
يعسوب يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتثرت
الافراد انتشار الجراد وتسارع اليهم الهلاك والفساد وحاصل
الكلام انا اذا لم نحكم بانعقاد امامة من تصدى لها بغير استحقاق
مع شدة شكيمته وفرط شوكته فاما ان نحكم بوجوب خلعه واستبدال
بما هو خير منه او نحكم بخلو الزمان عن الامام والاول يستلزم تحريك
الفتن وتهييج الحروب والمحن فيلحق بالمسلمين من الضرر اضعاف ما
يلحقهم على تقدير تسلط ذلك الجائر عليهم والثاني يؤدى الى تفرق
الاجتماع واختلال الانتظام وفساد الاحكام فاضطررنا الى الحكم
بانعقاد امامة ذلك المتصدى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
وعن النبى صلى الله عليه وسلم اوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة
وان كان عبدا حبشيا قال المحدثون معناه لو استولى عليكم عبد
حبشى وانتم تعلمون انكم لو اقبلتم على دفعه ومخالفة امره ادى ذلك
الى تهييج الحروب واثارة الفساد فى الارض فعليكم بالصبر و
المداراة حتى يأتى امر الله وهم كارهون كيف ونحن نقضى ونحكم
بنفوذ قضايا اهل البغى واجرائهم الاحكام كتزويج الايتام وسائر
ما يتوقف صحته على اذن الامام فى بلادهم لمسيس حاجتهم اى حاجة
اهل البغى الى ذلك فكيف لا نقضى ولا نحكم بصحة الامامة فى بلاد
المسلمين عند مس الحاجة واشتداد الضرورة كما فى الصورة المفروضة
فهذه الاركان الاربعة المذكورة الحاوية مجموعها للاصول
الاربعين هى قواعد العقايد اى اركانها واساسها بحيث تختل

باخت

باختلالها وتتم بكمالها او قواعد وقضايا نظرية ومسايل علمية يتعرف
منها العقايد الاسلامية فمن اعتقدها اى اتصف بهذه العقايد
التى هى قواعدها كان موافقا لاهل السنة فى الاعتقادات الحقة و
مباينا مفارقا لرهط اهل البدعة فى اعتقاداتهم الباطلة والله تعالى
نسئله ان يسددنا ويوجهنا نحو مآربنا فى الدارين بتوفيقه وتيسيره
للاسباب ويهدينا اى يوصلنا الى الحق قولا واعتقادا وتحقيقه لنا
ولغيرنا بحيث لا يحوم حومه الباطل بمنه الذى يمن به علينا ان هدينا
وسعة جوده الذى وسع كل شئ والجود افادة ما ينبغى لا لعوض وغرض
والجواد الحقيقى هو الله تعالى لان الوجود وما يتبعه من الكمالات فايضة
على الدوام من ذلك الجناب المنزه افعاله عن الاعواض والاغراض
انه تعالى منعم على الاطلاق يبتدى بالنعم قبل الاستحقاق ومحسن
يحسن لكل كافر ومومن قال مؤلفه الجانى محمد امين الشروانى

تم على يد مولفه المعفو

هذا الشرح الغزير المعانى وقت
الظهر فى اليوم الرابع من شهر
ذى الحجة الحرام من شهور سنة
سبع عشرة والف
من الهجره بمدينة
آمد المحروسه
نفعنى الله
بها وسائر
اصحاب
[illegible]

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیه
الی آلاء ربه ذی المواهب
محمد المدعو بین الصدور بالراغب
١٧٥ وکفی عبده